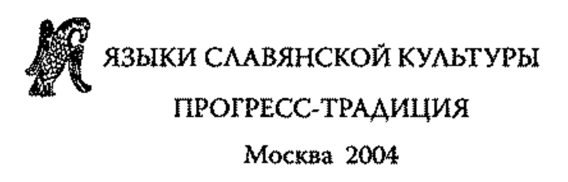
Герменевтика древнерусской литературы

ОБЩЕСТВО ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ДРЕВНЕЙ РУСИ

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ВЫПУСК 11

Ответственный редактор
М. Ю. Люстров


ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ
ПРОГРЕСС-ТРАДИЦИЯ
Москва 2004

ББК 83.3(2Рос=Рус)1
Г 37

Издание осуществлено при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(*РГНФ*)
проект 03-04-16101

Экспертный совет:

О. В. Гладкова, А. С. Демин,
И. Г. Добродомов, В. М. Кириллин

Г 37 Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 11 / Об-во исследователей Древней Руси; Отв. ред. М. Ю. Люстров. – М.: Языки славянской культуры; Прогресс-традиция, 2004. – 912 с. – (Studia philologica).

ISSN 1726-135X
ISBN 5-9551-0030-X

Книга является собранием статей, посвященных русской истории, литературе, искусству, общественной мысли XI — начала XVIII вв. Основу сборника составляют работы сотрудников отдела древнерусской литературы и участников семинария исследователей древнерусской литературы ИМЛИ им. А. М. Горького РАН, представляющие различные научные школы и направления.

Книга адресована в первую очередь подготовленным читателям — ученым-медиевистам, преподавателям вузов, аспирантам и студентам-филологам, историкам, искусствоведам.

ББК 83.3

Outside Russia, apart from the Publishing House itself (fax: 095 246-20-20 c/o M153, E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru), the Danish bookseller G•E•C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail: slavic@gad.dk) has exclusive rights for sales on this book.

Право на продажу этой книги за пределами России, кроме издательства «Языки славянской культуры», имеет только датская книготорговая фирма G•E•C GAD.

ISBN 5-9551-0030-X

© Авторы, 2004
© Языки славянской культуры, 2004

ОГЛАВЛЕНИЕ

Обобщающие темы

Жития и церковные сказания

Летописи и исторические сочинения

«Слово о полку Игореве»

Послания и грамоты

Разное

ОБОБЩАЮЩИЕ ТЕМЫ

А. С. Демин

ИЗ ИСТОРИИ ДРЕВНЕРУССКОГО ЛИТЕРАТУРНОГО ТВОРЧЕСТВА XI–XVII вв.

Наивно, но верно: древнерусскую литературу мы изучаем, чтобы лучше ее понимать. Стремление к пониманию — это основная наша потребность.

В настоящее время существуют три взаимосвязанных, но все-таки различающихся направления, или уровня, в изучении (понимании) древнерусской литературы; просто назову их, не вдаваясь в большие пояснения: 1) источниковедческое направление, самое традиционное и самое востребованное поныне; 2) идеологическое направление, зарекомендовавшее себя давно и очень почитаемое сейчас тоже; 3) эстетическое направление, сравнительно еще новое и не слишком популярное у исследователей из-за его недостаточной разработанности.

Об эстетическом направлении (понимании эстетики памятников) скажу чуть подробнее. При чтении древнерусских литературных памятников мы обычно в первую очередь получаем эстетические впечатления, а рефлексируем уже более или менее потом, особенно тогда, когда впечатления от чтения не соответствуют нашим ожиданиям или расхожим представлениям о памятнике. Ожидали одно, а получили другое. Например, ожидали ясно выраженного патриотизма от памятника, а столкнулись с крайне невнятным изложением. Вот почему самое главное для русиста-медиевиста эстетической направленности — это изучение реально проявившегося литературного творчества древнерусских авторов, то есть манеры (формальной и смысловой струк-

туры) повествования, принятой в памятнике. Через повествовательную манеру гораздо тоньше раскрываются литературные традиции, авторские цели, идеи и представления, чем при систематизации прямых высказываний автора на этот счет. Именно эстетическое изучение (понимание) произведений позволяет нам точнее всего предупредить нынешних читателей о том, чего следует ожидать от древнерусской литературы.

Как все это удается связать и понять, конечно, с разной степенью полноты, глубины и обоснованности, можно увидеть из предлагаемой статьи, составленной из десяти недавно написанных мной очерков о повествовательной манере нескольких древнейших переводных памятников, а затем памятников оригинальных — «Слова о Законе и Благодати» Илариона, «Жития Феодосия Печерского» Нестора, «Слова о полку Игореве», «Слова о погибели Русской земли» (в двух очерках — третьем и пятом), «Жития Александра Невского», «Задонщины» (в двух очерках — в пятом и десятом), «Псковской второй летописи», «Хронографа 1512 г.», «Степенной книги», «Повести о прихожении Стефана Батория на град Псков»*. Благодаря серии очерков становится заметной эволюция принципов древнерусского литературного повествования, хотя общая картина получается еще очень отрывочной, тем более что нередко манера повествования не так уж отчетлива, а ее связи с целями, идеями и представлениями автора и с исторической обстановкой недостаточно ясны.

1. Семантика перечислений в литературе XI — начала XII в.

Некоторые переводные произведения

В древнейших памятниках очень часто использовалось всепроникающее и, оказывается, семантически разнообразное литературное средство — перечисления. Рассмотрим лишь наиболее интересные случаи, начиная с беглого обзора произведений переводных и перечислений самых архаических, составивших некий исходный фон литературных образцов для древнерусских авторов.

В так называемой хронографической «**Александрии**» перечни, по нашим наблюдениям, архаичнее всех: они еще сохранили внелитературные корни, как бы не оторвались от торжественных хозяйственных описей и указывали только важнейшие части того или иного значительного объекта. Например, описывалась драгоценная «дщица»: «златомъ и сланомъ обложена, имеющи звездъ 7 и чястныи стражь, солньце же и луну, солнце же убо кrусталнo, а луна адаматина, другыи нарицаемыи Зеусъ въздушныи, другыи же Кронъ змиевъ, Афродитъ самъфирова» и т. д.[1] – опись называла только самое важное у знаменитой «дщицы», потому что всего ее состава, как оговаривалось тут же, «слово указати не можеть». Так же описан далее царский дворец – только важнейшие части его обстановки, потому что «от множества не можемъ исказати великия доброты их» (110).

В «Александрии» встречалось немало таких семантически аналогичных перечислений, содержавших обозначения целого и лишь его важнейших частей: «*зверие* ихъ суть: тигры, лвове, слонове, буяюще своею силою» (81) – перечислены не все звери некоей опасной местности, а только самые сильные; или: «*имение* наша есть земля, древа плодоносная, светъ, солнце, луна, звездъныи ликъ и вода» (85) – указаны только крупнейшие части просторного «имения» бескорыстных рахман; или даже без обозначения целого: «и бяше видети везде огнь, и камение, и стрелы, и сулица испущаа» (52) – упомянуты самые смертоносные орудия битвы, лишь подразумеваемой, но не названной в этой фразе. Все это элементы достаточно простого и безыскусного изложения. Так, по крайней мере, они выглядят в переводе «Александрии».

Совсем иное впечатление производят перечисления в «**Слове о царствии язык последних времен**» (или «Откровении») Мефодия Патарского. Перевод «Слова» Мефодия Патарского содержал в абсолютном большинстве даже не перечни, а парные сочетания родственных понятий, которыми повествователь лаконично обозначал всю полноту состава того или иного явления. Например, когда говорилось о том, что мужи, одевшись в женские ризы, «по стьгнамъ града ходяще и по торжищемъ пред *всими*»[2], то, судя по оговорке «пред всими», парное сочетание стогн и торжищ подразумевало весь град полностью, со всеми его жи-

телями. Или когда повествователь предрекал, что, очевидно, в города «дивии осьлии приидут и сьрны от пустыня, и *всяк род зверинъ* узрят человеце» (277), то подразумевалось нашествие всех видов диких зверей, полностью «всяк родъ зверинъ», а не только ослы и серны. Когда рассказчик пророчил, что род измаилтян «в руце цесаря грьчьска преданъ будеть оружиемъ и примучениемъ, и будеть *ярьмъ* грьчьскъ сьторицею на них» (279), то сочетанием «оружие и примучение» рассказчик обозначил вообще весь состав насилий, который и обобщил понятием «ярем»; когда повествователь предупредил, что измаилтяне «наругатися начнуть и насмивати ходящиимъ по Божии заповеди *уродскыими и буими беседами*» (276), то опять-таки парой глаголов «наругатися и насмивати» обозначил все виды многообразных оскорбительных речений, то есть «уродскых и буиих бесед» измаилтян по отношению к христианам. В «Слове» Мефодия Патарского содержится огромное количество парных перечислений, демонстрирующих архаический лаконизм в характеристиках явлений, литературную ценность изложения.

Парные сочетания с их семантикой входили, наверное, в самый архаичный пласт собственно литературных средств (ср. «стилистическую симметрию» — особенно псалмов)[3], но глубина их архаичности уже колебалась в переводе «Слова» Мефодия.

Система парности содержала заметные нарушения в переводе «Слова» Мефодия Патарского. Многие пары превратились в формулы, которые имели гораздо более узкий смысл. Например, формула «человеци и скоты» уже не означала «все живое от человека до скотов»; ее смысл теперь: «все люди». Когда повествователь писал, что «скончается печаль на человецехъ и на скотахъ, и будуть гладъ и смерть, измждають человеце и распрашатся, акы персть, по всеи земле» (278), то он имел в виду только людей и даже забыл об условно упомянутых скотах. Если же требовалось обозначить все живое, то к формуле «человеци и скоты» делались разные прибавки: «пущенъ есть по всеи земле на человекы, и на скоты, *и на звери...*» (275), «и будуть вси под властию: и человеце, и скоти, *и птица небесныа...*» (276).

Отдельные парные сочетания не содержали однородных понятий и семантически соотносились с иными повествовательными формами. Так, перечисление «падуть въ гресехъ и во смраде»

(276) соотносилось с определительным словосочетанием «падут в смрадных грехах»; перечисление «одержими будуть вси молчаниемъ и страхомъ» (276) тяготело к причинно-следственному высказыванию «одержимы будут все молчанием из-за страха».

В переводе «Слова» наличествовали также перечисления фактически единичных элементов, которые только по формальной привычке перечислялись парами (например, «мучителе воеводы, их же имена си суть: Ориивъ и Зивъ, Изееве и Салмона» — 271).

В переводе «Слова» и внешняя парность в перечнях местами начала разрушаться, и между парами стали внедряться одиночные элементы. Так, описывалось «приношение ко святымъ: любо злато буди, любо сребро, любо камение честное, любо медь, любо железо, любо ризы, любо честнеи хлеби темъ летию будуть» (276) — золото с серебром и медь с железом образовывали пары, но в одиночку стояли камение, ризы, хлеба. Интересно, что в болгарском списке 1345 г. «Слова» Мефодия (а «Слово» пришло на Русь из Болгарии) вместо одиночного словосочетания «честнеи хлеби» присутствовала, возможно, первоначальная пара: «и брашна въсе и сънеди честнии» (221).

Самым же распространенным в древнейший период являлся несколько иной смысл перечислений. Во многих переводных произведениях перечисления были довольно длинны и означали не просто полноту, но исчерпанность всех разновидностей или частей явления. Очень много таких перечислений в Евангелии. Например, Евангелие от Матфея, V, 44, по **«Архангельскому Евангелию»**: «*любите врагы* вашя: благословите кльнущая вы, добро творите ненавидящиихъ васъ, молите за творящая вамъ напасти, изгонящая вы благословите»[4] — под врагами подразумевались как бы все возможные виды врагов: клянущие, ненавидящие, творящие напасти, изгоняющие; так же и в понятие «любити» вошли как бы все проявления любви: благословлять, добро творить, молить за любимого. Интересно, что приписка русского писца XI в. в «Архангельском Евангелии» содержала тот же вид перечисления, претендующий на исчерпанность: «отягъченъ грехы бечисльными... помышляя сластолюбие, похотение, свары, пьянство — просто рекъше, *вся злая*» (390—391), — писец подразумевал исчерпывающий список грехов, составляющих понятие «вся злая».

Принцип характеристики явления исчерпывающим перечислением его разновидностей или состава был провозглашен в **апокрифе о Енохе** — тот объявлял: «Тогда раздреши Господь векъ человека ради и раздели е на времена и лета, на месяци, и дни, и часы... И се, чада моя, азъ правлемая по земли промитая исписахъ, и лето *все* складохъ и часи деньнии, и часы размерихъ, и исписахъ *всяко* семя на земли, и изровновахъ *всяку* меру, и превесу праведну измерихъ и исписахъ»[5]. И далее: «И видехъ адъ отверстъ... и снидохъ, и исписахъ *все* суды судимыхъ, и *все* въпросы ихъ уведахъ» (22), «видите, азъ *вся* дела всякого человека написываю» (23). Так создавалось обстоятельное, солидное изложение.

Перечисления со значением исчерпанности всех разновидностей явления, сигнализировавшие об обстоятельности предлагаемого повествования, были распространены и в житиях, в частности в «**Житии Мефодия Моравского**», где, например, пояснялось, каким букетом качеств обладали слова и дела Мефодия: «ярость, тихость, милость, любъвь, страсть и търьпение — *въсе о въсячьскыихъ* бывая» — подчеркнут охват именно «всяческих» качеств[6]. Многие перечни в этом житии делали упор на «всяческость» перечисляемого; например, тело усопшего Мефодия провожали «мужьскъ полъ и женьскъ, малии и велицеи, богатии и убозии, свободьнии и рабы, въдовиця и сироты, страньнии и тоземьци, недужьнии и съдравии — *въси* бывъшааго *въсячьско въсемъ*» (198). Или беды, в которые попадал блаженный, перечислялись как вездесущие и всеисчерпывающие: «На *въсехъ* же путьхъ въ *многы* напасти въпадъше от неприязни: по пустынямъ — въ разбоиникы, и по морю — въ вълъны ветрьны, по рекамъ — въ съмьртьны незапьны» (197).

Перечисления со значением исчерпанности проникали всюду, в том числе в повести. Оттого вставки во вторую редакцию «Александрии» отличались уже иным характером перечней, обозначавших в отличие от первой редакции не важнейшие части целого, а исчерпанность его разновидностей или состава, хотя части перечислялись не буквально все. Так, во вторую редакцию «Александрии» было включено сочинение Палладия Еленопольского «**О рахманех**», где автор сообщал, что у рахман «несть четвероножиць, ни оратвы, ни железъ, ни здания, ни огня, ни пло-

да, ни вина, ни ризы, *ни иного ничто* же, еже на дело прекланяется или на наслаждение бывающее» (109, ср. 200–201) – этим перечнем автор как бы исчерпал все в материальной жизни. Иногда для исчерпанности автору было достаточно перечислить три элемента: «имамъ *все* – землю, воду, въздухъ» (117); а бывало, автор по-старому ограничивался и двумя элементами, означавшими все целое: «влъковъ же и лвовъ и *всехъ* зверии горши есте вы» (125) – «все зверии», а упомянуто лишь два. В прочих вставках во второй редакции «Александрии» перечни также имели то же значение исчерпанности.

Однако указанными видами перечислений («наполняющими» и «исчерпывающими») дело не ограничивалось. Так, «**Хроника**» Георгия Амартола более чем обильна перечислениями. Судя по переводу, повествователь бесконечное число раз употреблял парные сочетания, традиционные по семантике, однако не менее часто использовал уже троичные сочетания, притом с обобщающими словами, которыми обозначал некие расширенные, более крупные явления, чем следовало из самих перечислений, что не свойственно только «наполняющей» семантике парных сочетаний. Например, в перечислении «мужеубиица и тати прочая *безаконьствующая*»[7] повествователь имел в виду не только совокупность разного рода разбойников, как это обозначило бы парное сочетание («мужеубиица и тати»), но всех преступников вообще, что и раскрывал третий, обобщающий элемент перечисления («безаконьствующая»). Так же в перечислении «на пустошство учя цесаря, на безаконие и *злобия* все» (537) расширяющий смысл перечисления раскрывал третий, обобщающий его элемент – не отдельные нарушения, но все злое.

Расширяющий смысл троичных перечислений поясняли также обобщающие слова в окружающем контексте этих перечислений. Например, описание весны: «начинаемуся еару, рекше *весне*: земля прозябаеть зело траву, и пажити цвьтуть, и древа ражають плоды» (220) – не просто земное изобилие, как следовало бы из парных сочетаний, а больше того – весна. Или: «начать скорбети, и улютати, и тужити, и съ унынием ж и т и я с и р а з р у ш и» (103) – не просто огорчение, но погибель. Нередко обобщающие слова указывали на расширенный количественный смысл троичных перечислений: «пришедъшю ему в Египетъ въ *силе*

тяжьце — на колесницах, и на слонех, и вои многыми» (200) — не просто войско, но «сила тяжка». Или: «имеюще с собою *множество много* от цесарскых дружинъ, и от гридеи, и от чиновъ» (554) — не только отборные воины, но таких «множество много».

В переводе «Хроники» были также нередки уже не троичные, а довольно длинные перечисления, тоже с расширительным смыслом и соответствующими обобщающими словами. Например: «...недугъ приимъ, различными страстьми разделяше: огнь бо силенъ бе, сварбъ же бещисльныи по всему телу и по лицю, и въ оходъ беспрестани страсти, и на ногу струпи смердящии, утробе же горящи, и сраму гниющю черви испущаше, и къ симъ простодушья и злодушья растерзание всемъ удомъ его бяше, и скверный смрадъ из устъ его исхожаше воину... толику имяше *болезнь* нестерпиму» (216) — в результате, это не просто недуг, а «болезнь нестерпима». Наиболее частым смыслом длинных перечней, бывало из 10—20 и более элементов, являлся смысл количественный: мол, чего-то чрезвычайно много; поэтому завершались такие перечисления словами «и прочии прочая», «много же множаише», «и ина многа и различна и бесчислена» и т. д. Стремлением к масштабности повествования и были порождены подобные «расширяющие» перечни.

«Наполняющая», «исчерпывающая» и «расширяющая» семантика перечислений не всегда резко различалась и вполне уживалась даже в границах одного и того же произведения, объединяя манеры литературного изощренного, обстоятельного и масштабного повествования.

Более редкой семантической особенностью (тоже не очень четко отсекаемой от других смыслов) отличались перечни в переводном «**Мучении Иринии Мегидской**», содержавшем немало традиционных парных сочетаний, однако большинство перечислений в переводе «Мучения» являлось некими сюжетами, историями, перечисляемые качества неудержимо переходили в действия. Например: принесено к Иринии «отроча 6 лет, утрапиво и зело исъхло, исхожаху бо ему из ноздрии чьрьвие съ гноемъ, врежена ему слуха, немо и глухо, и отинудь вьсеми болезньми одьржимо»[8] — в этой фразе перечень обозначил как бы осмотр отрока целительницей («видевъши же е святая... възьмъши

отроча въ руце»). Такое же движение к сюжету наблюдается, например, в описании красоты Иринии: «лепа и прелепа видениемь и красьна телъмь, яко чюдити ся вьсемъ человекомъ о доброте ея» (135) — изложение не замыкается на статическом перечислении «доброт» царевны, но упоминает взирание на красоту («цесарь же видевъ, яко доброта ея подобляаше ся лучамъ солнечныимъ»), реакцию взирающих («чюдитися... человекомъ», «цесарь... възвести цесарици» о красоте дочери и пр.).

При перечислении существительных в переводе «Мучения» особенно был отчетлив переход к действию, сюжету. Вот, например, осуждаются язычники: «*бысте лишающе* нищая, а врази Богу живому, слуты бесомъ, прелюбодеи, блудьници, льстьци и многемъ блазнителе, не престающе бо *свереnеете*» (139) — показательно, что начинается и кончается перечень приложений указанием именно действий, стремительно нарастают греховные устремления язычников, в этом заключается своеобразный сюжет этого перечня. Перечисление существительных нередко переходило в преобладающее перечисление глаголов: «ты еси сътяжание Божие и причьтъ творению Исус Христову, ты своего отца не *остави*, ты родителя из мьртвыихъ *оживи* и руку ему *ицели*» (144—145) — похвала превратилась в напоминание о чудесных деяниях Иринии, стала явно сюжетной.

В «Мучении Иринии» даже перечисление только одних существительных все равно имело сюжетный оттенок. Например: «Народи же видевъше безаконьныима погубление, и отрочати иceление, и демону явление...» (154) — это краткое изложение предыдущих событий, рассказанных в житии. Или же: «Вънезапу же бысть въздухъ и съмятение, и быша мълния и громи, и боязнь велика» (149) — сюжет разворачивается прямо на глазах. Описание составных частей некоего сооружения превращалось в строительный сюжет: «помыслихъ... съзьдати стълъпъ, имущь покровъ 13 и дьври 13, одръ 6; окрьстъ же стълъпа быти стене, и да будут стрегущеи его; сътвориве... тряпезу злату и 3 чаше, и в нем же есть злато, и вьси съсуди... да будуть злати...; да будеть же и престолъ златъ и подъношение; вода же ключи въсходящи до 3 на десяте премостъ... да будуть же и сади различьни въ дворехъ имуще плоды цесарьскы...» (135—136) — столп последовательно обозревается извне, от входов и до внешней ограды, и изнутри,

от обстановки и столовых приборов в помещении до фонтанов и насаждений во двориках.

Сюжетны в «Мучении» многие троичные и даже парные сочетания, особенно глагольные: «седающи и едущи» (136), «не дивиши ли ся и трепещеши» (141), «очищаеть ся и хранить ся не съгрешати» (155) и пр. — развитие действия налицо в каждом сочетании. Сюжетны троичные и парные сочетания существительных: «бысть биение, и плачи, и сльзы» (137), «въздвигни на мя раны и принеси мучения» (158) — действие, несомненно, развивается. Сюжетными предстают и сочетания прилагательных: «имя твое велико и дивьно» (138), «горькъ и лютъ есть» (140), «мали дние твои и въскоре конець твои» (156) — как бы причины и следствия заключены в каждой паре.

Большие перечисления тем более сюжетны в «Мучении Ирини»; таково напоминание о сотворении мира: «Богъ же... сътвори небеса, солнце и луну, звезды, яже ищьте; основа великую стену земли; повеле водамъ тещи на службу нашю; дасть же и древа различьная...; сътворь же вься четвьрьногая, гады, пътица; съдела же человека...; положилъ есть... мълния на службу плодомъ земльнымъ; ...нарече свет день, а тьму нощь; положи години, месяца, и времена, и лета» и пр. (140).

«Сюжетные» перечисления, по-видимому, были свойственны повествованию, стремившемуся к увлекательности.

«Сюжетная» семантика перечислений в переводных произведениях, наряду с «наполняющим», «исчерпывающим» и «расширяющим» смыслами перечислений, давала возможности для выбора повествовательных средств и манер изложения древнейшим русским авторам, которые тем не менее пошли своим путем.

«Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона

Русский материал уже можно рассмотреть поглубже, чем переводный, тем более что знаменитое «Слово о Законе и Благодати» Иларион, сочинитель духовный, очень идеологичный, но при этом литературно искусный, почти сплошь составил из перечислений буквально в каждой фразе.

Смысл перечислений у Илариона нередко не совсем тот, какой мы привыкли ожидать от перечислений нынешних. Так, в

выражении «крепокъ и силенъ Богъ»[9] мы привычно ищем цельный смысл, получающийся из сочетания двух синонимичных эпитетов, — то ли единое родовое понятие на основе видовых, то ли пояснение либо усиление одного понятия другим. Но ничего этого у Илариона не было. В действительности же Иларион в своем «Слове» был склонен обозначать сходные темы, мотивы в виде повторяющейся мозаики слов — это одна из особенностей манеры его повествования. Отрывок из похвалы Богу, выражение из которого приведено выше, посвящен принятию христианства народами: «Къ *живущимъ* бо на *земли* человекомъ... *приде*... да... познають *посещение* свое и Божие *прихождение* и *разумеють*, яко тъ есть... *крепокъ и силенъ* Богъ» (13). Обратим внимание на цепочку слов «живущий — земля — прийти — посещение — разуметь — крепкий и сильный». Вот похвала уже Владимиру Крестителю, а Иларион повторил в ней словесный набор, аналогичный предыдущей похвале (курсивом выделены повторенные слова): «Сии... Влодимеръ... *укрепевъ*... *крепостию и силою* съвершаяся... *живущю и землю* свою пасущу... *приде* на нь *посещение* Вышняаго... и въсиа *разумъ* въ сердци его, яко *разумети...*» (27).

Далее в «Слове» следует еще одна похвала Владимиру за крещение, и Иларион снова повторяет словесные элементы предыдущих похвал за крещение же: «славный — возмужать — крепость и сила — мужество — смысл — правда — разум — идольский — возгореть». Ср. первую похвалу Владимиру: «Сии *славныи*... Влодимеръ... *възмужавъ, крепостию и силою* съвершаяся, *мужьствомъ* же и *съмыслом* предъспеа ... землю свою пасущу *правдою, мужьствомь,* же и *съмысломъ*... и въсиа *разумъ* въ сердци его, яко *разумети* суету *идольскыи* льсти... *възгоре* духом...» (27). Ср. вторую похвалу: «...*славныи... премужьственыи*... почюдимся *крепости* же *и силе*... яко тобою... льсти *идольскыа* избыхомъ... друже *правде, съмыслу* место... *како разгоресяı* въ любовь Христову, како въселися въ тя *разумъ...*» (29). Повторявшиеся перечисления «крепокъ и силенъ», «крепость и сила» вместе с россыпью других повторяемых слов являлись у Илариона своего рода постоянно перебираемыми четками повествовательной темы о принятии христианства.

Указание мозаикой слов на ту или иную важную повествовательную тему — вот главная литературная цель Илариона. Поэтому повторявшиеся в «Слове» перечисления, как правило, вклю-

чали в себя и не синонимичные, а продиктованные сходством их сюжета элементы. Ср. призывы к восхвалению с цепочками синонимичных или привлеченных по смежности слов «прославить — похвалить — поклониться — подивиться — чтить» и т. п.: «къто не прославить, къто не похвалить, къто не поклониться... и къто не подивиться...» (19); «да хвалимъ его убо и прославляемь... и поклонимся ему» (13); «чтуть и кланяются» (27); «похвалимъ... почюдимся... благодарие въздадимъ» (29); «како славять... како покланяются...» (33); «възрадуися и възвеселися и похвали» (34) и др.

В сходных темах Иларион большей частью повторял, так сказать, ключевые слова, но не обязательно перечисления, и тогда, например, перечислительная форма «познають... и разумеють» (13) в другом месте преобразовывалась в неперечислительную форму «разума еже познати» (24); а, например, перечисление «будущему веку, жизни нетленнеи» (14) сжималось в словосочетания «вечная жизнь» (13, 14), «будущая жизнь» (29); или, может быть, напротив, именно словосочетания превращались у Илариона в перечисления, ср.: «Господь Богъ» — но «Господь нашь и Богъ» (25), «Господи и... Боже» (29) — важно не то, какая форма в какую переходила, а наличие конгломерата определенных слов, фразеологически представлявших повествовательную тему каждый раз, когда данная тема затрагивалась.

От литературной цели Илариона мы можем перейти к его умонастроенности. В склонности Илариона к обозначению повествовательных тем повторяющейся мозаикой слов отразился его интерес к структуре событий и явлений, к разложению их на составляющие и смежные элементы. Следствий этого немало. Поэтому Иларион стремился задавать «структурные» вопросы: «Како верова, како разгореся... како въселися... како възиска... како предася... повеждь намъ... Повеждь... откуду ти припахну... откуду испи... откуду въкуси...» (29) и т. д. Метафоры-символы в «Слове» тоже выразили это стремление к членению: Христос не только «закалаемь бываеть», но и «дробимъ» (24); новое вероучение — это отделение от старой оболочки: «ново учение — новы мехи, новы языкы» (23), «съвлече же ся... и съ ризами ветъхааго человека съложи тленнаа» (27) и т. п. Но особенно аналитичны в «Слове» длинные сопоставления или противопоставле-

ния лиц и событий – последовательно по многим отдельным эпизодам.

Отсюда проясняется особенность мироотношения автора «Слова». По сравнению с привычными для нас описаниями реальности структурные упражнения Илариона имели одно существенное отличие: Иларион структурировал не свои впечатления от событий и явлений непосредственно, а чужие рассказы о них; из книжных понятий и оценок, тасуемых, как ему было надо, составлял он свое повествование, то есть, по его же разъяснениям, оперировал материалом, «преизлиха насыштьшемся сладости книжныа» (14). Это мир книжника.

Сугубая книжность мироотношения Илариона определила и его принцип изложения похвал или порицаний: многократно отражать, варьировать одну и ту же тему и составляющие ее понятийные элементы, принятые в книжности. Поэтому в «Слове» были часты параллелизмы, когда сказанного один раз оказывалось мало и вторая фраза аналитично варьировала основные элементы первой фразы. Например, порицания язычества содержали параллелизмы «идольский – бесовский», «мрак – тьма» и пр.: «*идольскыимъ* мракомъ одержиме быти и *бесовъскыимъ* служеваниемь гыбнути» (13); «тогда начатъ *мракъ идольскыи* от нас отходити... тогда *тма бесослуганиа* погыбе» (28). Еще присутствовали параллелизмы «слепой – блудящий», «слепой – ослепленный»: «бывшемъ намъ *слепомъ* и истиннааго света *не видящемь*, нъ въ лсти идольстии *блудящемь*» (24); «*слепи* бехомъ от бесовьскыа льсти сердечныими очима, *ослеплени* невидениемь» (34).

Манере многократного дробно-догматического повторения понятийных элементов соответствовали в «Слове» обширные нанизывания цитат и перифразировок на одну тему – это, как написал Иларион, «памагаеть ми словеси» (31). Иларион даже привел пример одной из похвал, которую произносят «вси людие», и она оказалась составленной из демонстративно подчеркнутых повторений и вариаций: «Единъ святъ, единъ Господь... Христос победи, Христос одоле, Христос въцарися, Христос прославися...» (29).

Перечисления в «Слове о Законе и Благодати» обладали еще одной семантической особенностью, тоже непривычной для нас и, вероятно, объяснимой книжным аналитизмом Илариона: член

перечисления, чаще всего последний, нередко логически выделялся или усиливался повтором. Например: «Безвестьная же и *таинаа* премудрости Божии *утаена* бяаху аггелъ и человекъ, не яко неявима, нъ *утаена*» (15) — при перечислении двух эпитетов ударение сделано на втором, и фраза подтверждает это. Или еще: «Пусте бо и *пресъхле* земли нашеи сущи, идольскому зною *исушивъши* ю» (24) — благодаря словесному повтору усиление придано все-таки второму элементу перечисления. Иногда значимость последнего члена перечисления подчеркивалась сравнением: «всю землю обятъ и, *ако вода морьскаа*, покры ю» (18) — «покры» ярче, чем «обятъ», благодаря прибавке сравнения; особенно ясно видно предпочтение последнему элементу в более длинном перечислении: «Ты правдою бе облеченъ, крепостию препоясанъ, истиною обутъ, съмысломъ венчанъ и милостынею, *яко гривною и утварью златою*, красуяся» (34) — заключающая перечень «милостыня» больше всех выделена. Иногда последний элемент, кажется, означал самую сильную степень соответствующего качества: «апостольскаа труба и еуальскыи громъ» (29) — гром громче трубы; «слепыа ихъ просвети, прокаженыа очисти, сълукыа исправи, бесныа исцели, раслабленыа укрепи, мертвыа въскреси» (21) — воскрешение мертвых и есть самое сильное чудо. Гораздо реже усиление ощущалось не у последнего, а у первого элемента, например: «многыа твоа нощныа *милостыня* и дневныа щедроты... къ всемь требующиимъ *милости*» (30) — вроде бы верховенство за первым элементом, за «милостыней», раз дальше следует словесная перекличка с ней; но это скорее случайность; ведь верховенство последнего элемента сразу же восстанавливалось при ближайшем использовании того же перечисления: «твоа бо щедроты и *милостыня*... доброприлюбныа Богомъ *милостыня*... *милостыни* мужу... блажени *милостивии*...» (31).

Некоторая неравноценность членов перечисления объясняется, в первую очередь, неравноценностью мотивов и тем, которых перечисление касалось, то есть опять-таки книжной ориентацией Илариона. Так, например, во фразе «не въ худе бо и *неведоме* земли владычьствоваша, нъ въ Руське, яже *ведома* и слышима есть всеми четырьми конци земли» (27) больше других был выделен эпитет «ведом», вероятно, оттого, что именно книжный мотив «ведания» являлся немаловажным для Илариона и повто-

рялся в «Слове» по отношению к людям («въ инех книгах писано и вами *ведомо*... Ни къ *неведущимъ* бо пишемь» – 14; «*ведущеи* бо законъ» – 30) и по отношению к Богу («яко *уведять* мя» – 19; «яко же Самъ *весть*» – 20; «яко Богъ *уведеся* и познанъ бысть всеми конци земля» – 21). Примеры можно умножить.

Некоторая усиленность одного из членов перечисления была полезна для четкости похвал, помогая, по словам Илариона, славить «ясно и велегласно» (28), «съ дрьзновениемь и несуменно» (29), «яснее и вернее» (31); а преимущественная выделенность именно последнего члена обозначала завершенность перечисления: «учиняюща иже недоконьчаная твоа наконьча» (32). Скрупулезная аналитичность изложения – господствующая черта Илариона, мысли которого вращались в кругу книжности.

Книжный аналитизм, вероятно, был продиктован тогдашними историческими обстоятельствами и соответствовавшей им авторской ролью, избранной Иларионом в его «Слове». Это облик очень скромного книжника: «похвалимъ же и мы по силе нашеи, малыими похвалами» (26) – за подобными словами стояло реальное смирение, а не лишь традиционное самоумаление. Ведь Иларион, по его признанию, не хотел писать «на тъщеславие съкланяяся» и являя пример «славохотию» (14); да и где уж было разглагольствовать, когда только что «бывшемь намъ, яко зверемь и скотомъ, не разумеющемь десница и шюице» (24). Автор чувствовал себя «въ человецехъ сихъ, новопознавшиихъ Господа» (32), сочинял он для уже появившейся, но еще не искушенной русской книжной элиты и оттого разработал самый простой и доступный способ богословского изложения и книжного чтения – «токмо от благааго съмысла и остроумиа» (30) – структурно-растолковательный способ дробления книжного материала на элементы и мозаичного их повторения. Вклад древнейших русских авторов в литературную архаику еще недооценен, но особых философических богатств он не содержит.

«Житие Феодосия Печерского» Нестора

Нестор писал резко иначе, нежели Иларион (имею в виду его перечисления). «Житие» Феодосия Печерского» содержит много перечислений моральных качеств монахов. У этих перечисле-

ний наблюдаются, по крайней мере, три семантические особенности.

Первая семантическая особенность: Нестор постоянно повторял сочетания названий моральных качеств; например, вместе перечислял смирение и покорение: «видевъ отрока въ такомь *съмерении* и *покорении* суща», «дивити ся *съмерению* его и *покорению*», «зело дивяше ся *съмерению* его и *покорению*», «бе же съмеренъ сердцьмь и покоривъ къ вьсемъ» и т. д.[10] Повторялась у него и пара «смирение и послушание»: «быти вамъ... в *съмерении* сущемъ и въ *послушании*» (129); «съмеренъмъ съмыслъмь и послушаниемъ» (96), «мнози съведетельствують о добремь его *съмерении*... и *послушании*» (102).

Судя по этим и многим другим упоминаниям смирения, Нестор свободно менял сочетания, например, перечислял смирение с кротостью или смирение с «простостью»: «имяше бо *съмерение* и *кротость* велику... таково ти бе того мужа *съмерение* и *простость*» (97).

Однако чаще повторялись сочетания все же определенных качеств – такова особенность (возможно, не главная) повествовательной манеры Нестора, позволяющая затронуть и его идеи. Видимо, Нестор в характеристиках персонажей исходил из представления об устойчивом комплексе главных достоинств монаха: «смирение – покорение – послушание – кротость – простость». Из подобного идеального комплекса Нестор по ходу изложения составлял самые разные пары, в том числе выделял покорение и послушание: «възищемъ Бога... *покорениемь* же и *послушаниемь*» (92); иногда же называл вместе несколько компонентов устойчивого комплекса: «съ всякыимъ *съмерениемь*, бяше бо *кротъкъ* нравом, и тихъ съмыслъмь, и *простъ* умъмь» (86); «съведетельствують о добремь его *съмерении*... и *послушании*, и иже къ вьсемъ *покорение* сътяжа, наипаче... видевъше *кротость* его...» (102).

Комплекс главных качеств монаха не был жестко ограничен Нестором; к устойчивому комплексу присоединялись и некоторые другие, не столь часто повторяемые качества героя, например, «труд»: «отець же нашь Феодосии *съмеренъмь* съмыслъмь и *послушанимь* вься преспевааше, *трудъмь* и подвизаниемь» (87); «*съмеренъмь* съмыслъмь, и *послушаниемь* и прочиими *труды* подви-

зая ся» (96); «начать на *труды* паче подвижьнеи бывати... и делати съ всякыимь *съмерениемь*» (75); еще добавлялись, например, «слезы» и «пощение»: «възищемъ Бога рыданиемь, *сльзами, пощениемь*, и бъдениемь, и *покорениемъ* же и *послушаниемь*» (92); «съ *сльзами* учааше аже... о *пощении*... и о *покорении*...» (127); «увещавааше я съ вьсякыимь *съмерениемь* и съ *сльзами* учаше вься» (108). В общем же, устойчивый комплекс идеальных монашеских качеств в любой момент мог быть дополнен редко повторяемыми или больше не повторяемыми качествами: «дивити ся... *съмерению* его, и *покорению*, и толику его въ уности *благонравьству*, и *укреплению*, и *бъдрости*» (80); «блаженыи же вься си съ радостию приимаше, съ *мълчаниемь* и съ *съмерениемь*» (77) и т. д.

Вторая особенность семантики перечислений и соответственно повествовательной манеры автора: Нестор составлял большинство своих перечислений – устойчивых, полуустойчивых или как бы случайных, – преимущественно подбирая родственные, иногда даже синонимичные категории, примерами чего служат и комплекс «смирение – покорение – послушание – кротость», и единичные перечисления: «търпение и съмерение» (85); «покорение же его и повиновение» (75); «поубожи ся и съмери ся» (77) и др. Среди этих синонимичных сочетаний бывали и заимствованные (вроде цитаты из Евангелия: «кръгъкъ есмь и съмеренъ сьрдцьмь» – 79, 97), однако обычно Нестор сам составлял свои перечисления качеств и их совокупностью, видимо, обозначал некое возвышенное качество, в данном случае – благочестивое душевное состояние главного героя и его учеников, которое он эпизодически называл по-разному – «спасение души», «светьлыя душа», «доброе и чистое житие», «рвение», «доблесть» и пр.

Именно такая возвышенная манера характеристик, помимо характеристик благочестия монахов, распространялась у Нестора и на прочих людей («отъ *ярости* же и *гнева*... имъши и за власы» – 76; «елико *скърби* и *печали* прияша... не мощьно исповедати» – 86; «*ругающе ся* ему, *укаряхут* й – 77; «*уча* и *утешая*» – 125; «сицево *бъдение* и *несъпание* по вься нощи» – 118 и пр.), на описания состояния разных объектов («одежда же его бе *худа* и *сплатана*» – 74; «бе бо и телъмь *крепъка* и *сильна*» – 75; «место *скърьбно* суще и *тесно* и еще же и *скудно* при всемь» – 88) и т. д. и т. п. Не

важно, речь шла о хорошем или о плохом — «оно» всегда возвышенно; мир исполнен благородства.

Благородным мироощущением было пронизано все «Житие». Дополнительную возвышенность герою придавали и одиночные эпитеты, потому что в течение изложения они тоже постоянно повторялись, варьировались и чередовались, образуя своего рода сквозное перечисление синонимов и семантически близких слов, эмоционально обозначавших вкупе широкое душевное или духовное состояние того или иного лица. Например, сам Феодосий сначала был определяем только единичными эпитетами — святой, преподобный, богоносный, блаженный, «доблий», божественный, богословесный, Божий, богодохновенный, великий, просвещенный, преславный и пр.; с массой одиночных эпитетов нарастала и экспрессивность повествования о Феодосии; оттого во второй половине «Жития» появились уже парные сочетания эпитетов в приложении к Феодосию — блаженный и преподобный, блаженный и духовный, праведный и преподобный, благой и богоносный, блаженный и великий; а завершилось «Житие» даже тройственным сочетанием эпитетов в адрес «преподобьнаго и богоносьнааго и блаженааго отца нашего Феодосия».

Третья особенность перечислений и повествовательной манеры Нестора в «Житии»: почти все эти прямые или косвенные обозначения качеств-состояний были разнесены по социальным группам персонажей. Некоторые чувства-состояния Нестор отмечал преимущественно только у Феодосия и монахов. Например, почти только Феодосий и монахи испытывали или выражали в «Житии» веселие и радость. Еще, правда, иногда веселились и радовались князья, но исключительно только от общения с Феодосием. Точно так же лишь Феодосий и монахи чувствовали в «Житии» печаль и скорбь, тужили, плакали, рыдали, лили слезы и точно так же редкие печаль и слезы некоторых других лиц — князя, боярина, вдовы и др. — обязательно были связаны с присутствием Феодосия же. Однако автор «Жития» уделял внимание и иным лицам, кроме Феодосия и монахов, и, например, гнев и ярость были свойственны в «Житии» явно только персонажам светским — князьям, родителям будущих монахов и др.; о Феодосии же, напротив, было заявлено, что тот «николи же бе напраснъ, ни гневьливъ, ни яръ очима» (108). Наконец, некоторым

чувствам в «Житии» были подвержены буквально все — от Феодосия до разбойников; например, все персонажи боялись, переживали страх, трепет, ужас; все персонажи чувствовали любовь, жалость, умиление.

Нестор, по-видимому, действительно, делил персонажей по социальным типам и оттого сопровождал свое повествование многочисленными замечаниями о том, кому что приличествует: «е лепо бояромъ» (84); «лепо бо намъ есть нарекъшемъ ся черньцемъ» (92); «яко же е лепо кънязю» (123); «яко же обычаи есть унымъ» (74) или же что всем «подобаеть намъ» (122), «яко ж обычаи есть крьстияномъ» (73) и т. д. Мир благороден и социально строен у Нестора. Правда, Несторово мироощущение нуждается в дальнейшем изучении.

Удивляет, какое неисчерпаемое и все растущее разнообразие оригинальных манер изложения существовало уже в самый древнейший период истории литературы Руси[11].

2. Об «архаизирующем» повествовании в «Слове о полку Игореве»

Автор «Слова о полку Игореве» в первой же фразе своего произведения предупредил, что будет повествовать именно «старыми словесы», и это обещание сдержал («не лепо ли... начяти старыми словесы»[12] означало не вопрос, а утверждение: именно «лепо» начать старыми словесами эту повесть). В приверженности автора «старым словесам» можно убедиться на примере фразеологических параллелей к «Слову» из других памятников. В данной работе ограничимся только тремя параллелями, из которых литературная ориентация автора «Слова» определяется достаточно явственно.

«Железныи папорзи»

На предположение об «архаизи́рующей» ориентации «Слова» наводит темное место в обращении к князьям: «А ты, буи Романе и Мстиславле!.. Суть бо у ваю железныи папорзи подъ шеломы латинскими. Теми тресну земля» (52). К непонятному слову «папорзи» в качестве пояснения подыскиваются две основные па-

раллели – слова «поворoза» и «паперси»[13]. Первой рассмотрим параллель «поворoза» – из летописной повести под 1216 г. о битве новгородцев с суздальцами на реке Липице; в тексте поздней версии повести по «Новгородской Карамзинской летописи» сообщается о князе Мстиславе Удалом: «бе бо у него топоръ с *поворозою* на руце, и сечаше темь»[14]. Слова «папорзи» и «поворoза» кажутся близкими по созвучию, тем более что в «Московско-Академической летописи», содержащей тот же поздний текст о Липицкой битве, слово «поворoза» написано еще ближе орфографически к слову «папорзи»: «бе бо у него топоръ с *паворозою* на руце»[15].

О связи слова «поворозы» с «папорзи» свидетельствуют также неоднократные, но до сих пор не отмеченные случаи фразеологического сходства поздней версии повести о Липицкой битве со «Словом о полку Игореве», причем большинство параллелей встречается в том самом отрывке повести, где упомянуты «поворозы». Перечислим их по ходу летописного изложения.

1) Повесть: «А *забудем, братье,* домы, жены и дети» (122); «Слово»: «дорога, *братие, забыв* чти, и живота... и отня злата стола, и своя милыя хоти...» (48) – совпадают слова «забыти» и «братие», перекликаются синонимичные слова «домы» и «живот», «жены» и «хоть», а, возможно, также «честь» и «отний стол».

2) Повесть: «А коли любо умирати»; «Слово»: «хощю главу свою приложити» (44) – тут, правда, лишь смысловое сходство выражений «любо умирати» и «хощю главу приложити».

3) Повесть: «ссед с *коней... боси поскочиша,* полезше же с *конь,* тако же поидоша *боси,* завиваючи ноги»; «Слово»: «*поскочи* горнастаемъ... въвръжеся на бръзъ комонь и *скочи* с него *босымъ* влъкомъ... избивая гуси и лебеди» (55) – совпадают слова «поскочити» и «босый» (а «босость» – очень редкий мотив); перекликаются по смыслу «ссести с коней» и «скочити с коня»; наконец, созвучны слова «завивати» и «избивати» (в повести первоначально, вероятно, было более разумное: «боси забиваючи ноги», а не искаженное «завиваючи»).

4) Повесть: «побежени же бывше *полкы силнии*»; «Слово»: «бяшеть притрепалъ своими *сильными плъкы*» (50) – совпадает словосочетание «сильные полки», синонимичны слова «победити» и «притрепати».

5) Повесть: «се бо слава ею и хвала *погыбе*»; «Слово»: «усобица княземъ на поганыя *погыбе*» (49) – совпадает слово «погыбе» в приложении к абстрактным понятиям.

Возможные переклички со «Словом» встречаются и перед рассматриваемым отрывком из летописной повести.

1) Повесть: «*Одинъ* есмы *брат* съ Ярославом» (116); «Слово»: «*одинъ братъ*, одинъ светъ светлыи – ты, Игорю» (46).

2) Повесть: «стояша за *щиты* всю нощь, *кликоша* бо въ всех полцех» (120); «Слово»: «дети бесови *кликомъ* поля прегородиша, а храбрии русици преградиша чрълеными *щиты*» (47).

3) «Повесть: «*и бишясь* ти *день* и до вечера» (120); «Слово»: «*бишася день*, бишася другыи, третьяго дни къ полуднию...» (49).

Какой же конкретно была связь летописной повести со «Словом о полку Игореве» и соответственно слов «повороза» и «папорзи»? Фразеологическое сходство со «Словом» отсутствовало в самой ранней версии повести, находящейся в «Новгородской первой летописи» обоих изводов, а появилось оно только в более поздней версии летописной повести, восходящей к летописному своду начала или середины XV в. и дошедшей в нескольких летописях XV в.[16], среди которых, кстати говоря, текст поздней версии повести в «Новгородской Хронографической летописи» конца XV в. в результате симптоматичной описки, навеянной «Словом о полку Игореве», вдруг ни к селу ни к городу упоминает даже половцев[17]. Таким образом, по крайней мере, не позднее начала или середины XV в. на летописную повесть о Липицкой битве как-то повлияло «Слово»; но, добавим, не обязательно само «Слово», а, возможно, исчезнувшая его переработка, предшествовавшая «Задонщине». Однако так или иначе, но вывод о параллели «папорзи – повороза» ясен: слово «повороза» в поздней версии летописной повести действительно коррелирует со словом «папорзи» в «Слове о полку Игореве» и оправдывает исправление в тексте «Слова» искаженного написания «папорзи» на правильное «паворзи» или «паворози», что было предложено еще Д. Дубенским, а затем Ю. М. Лотманом, правда, на основании палеографических соображений[18].

Итак, уже можно попытаться осмыслить, что такое «папорзи – паворзи». Судя по параллели из летописной повести о Липицкой битве, «папорза», вероятнее всего, означала нечто вро-

де петли из ленты или ремня: с ремнем — поворозою на руке был топор у князя во время сечи[19]. Значит, некие ремни или полосы означали «папорзи — паворзи» и в «Слове о полку Игореве». Однако смысл словосочетания «железныи папорзи» в «Слове» был уже переносный — имелись в виду ремни особого рода или даже вовсе не ремни, а железные полоски или ободки, либо ряды железных нагрудников у воинов, когда цельной кирасы еще не изготовляли. Раз «папорзями» обозначается совсем другой предмет — нагрудники, то, следовательно, перед нами не изобразительная метафора, а иносказание, обозначение одного предмета через другой предмет, то есть метонимия.

Такое толкование данного словосочетания наводит на предположение об одной из семантических особенностей «Слова», в котором сочетание необычного эпитета с существительным нередко являлось иносказанием: «опуташа въ путины железны» (50), — железные путины — это не обычные путы, которыми опутывают, а что-то, напоминающее цепи или гибкую проволоку[20]; «на Немизе... молотятъ чепи харалужными» (54) — ясно, что харалужные цепи — это в данном случае не цепи, а мечи, которыми «веютъ душу отъ тела»; «зелену паполому постла» (48) — имеется в виду не только зеленая паполома — покрывало, а трава в роли савана и т. д. — можно умножить примеры предметных иносказаний в «Слове».

После первой параллели «папорзи — паворзи» перейдем к рассмотрению второй параллели к «папорзям», которая обнаружена В. Н. Перетцом в «Хронике» Георгия Амартола, где в одном из рассказов говорится, как византийский цесарь заботился о сохранности «предивнаго и единокаменьнаго столпа... на красоту же ему и на лепоту медяны обручи прекова и мнози поперсьци»[21]. Параллель здесь та, что «папорзи» и «поперсьци» являются словами хотя и разными, но созвучными и одновременно сходными по смыслу, ведь «папорзи», «паворзи» и «поперсьци» означали примерно одно и то же: ремни или пояса, очевидно, нагрудные металлические[22]. Недаром вслед за Ф. И. Буслаевым В. Н. Перетц склонялся именно к поправке «паперси» вместо испорченного «папорзи» в тексте «Слова», правда, предложил «паперси» со значением «латы»[23].

Вторая параллель позволяет высказать еще одно, второе предположение о семантике авторских высказываний в «Слове о полку Игореве». Кажется, не так уж и важно, какие именно из созвучных слов первоначально стояли в тексте памятника, потому что не терминологическое, а переносное значение всей фразы было здесь самым главным: «Суть бо у ваю железныи папорзи (паворзи, паперси) подъ шеломы латинскими» иносказательно означало сплошную закованность головы и тела воинов (а возможно, и коней) в железо. Этот-то мотив скованности воинов металлом и повторялся в данном месте «Слова» как несомненно важный: тут же упоминаются Ярослав Осмомысл на «*златокованнемъ*» престоле со «своими *железными* плъки» (52); у других князей «храбрая сердца в жестоцемъ *харалузе скована*» (51); иных — «опуташа въ путины *железны*» (50); половцы тоже предстают в виде «*железныхъ* великихъ плъковъ» (50).

Семантическая особенность «Слова о полку Игореве», наблюдаемая в данном случае, по-видимому, была вот какой: во фразы и выражения автор регулярно вкладывал настолько расширительный, переносный, иносказательный смысл, что в пределах такого смысла становилось возможным менять конкретные слова внутри фразы по созвучию, по родственности значений или как-либо еще, чем и занимались позднейшие переписчики, а затем и исследователи «Слова», а общий смысл фразы не менялся.

Приведем еще примеры словесной толерантности «Слова о полку Игореве». Так, двояко звучит, например, фраза: то ли «что ми шумить, что ми звенить давечя», то ли «что ми шумить, что ми звенить далече» (48) — все равно выражается ощущение отдаленности автора от описываемых событий. Так же двояко может звучать, например, обращение к ветру: то ли «бяшетъ *горъ* подъ облакы веяти», то ли «бяшетъ *горѣ* подъ облакы веяти» (54) — все равно где-то далеко вверху. Еще пример двоякости звучания: то ли «меча *времены* чрезъ облаки», то ли «меча *бремены* чрезъ облаки» (52) — и в том и в другом случае передается представление о чем-то затруднительном для метания, но с силой метаемом[24]. Таково семантическое коварство «Слова» — плата за широкую иносказательность.

Отсюда делаем еще один, третий, предположительный вывод — уже о повествовательном своеобразии «Слова о полку

Игореве»: связь иносказаний, трудно уловимых ныне переосмыслений была ведущей в ходе повествования этого памятника. И действительно, перейдем к контексту фразы с «папорзями». Железные «папорзи — паворзи — паперси» вместе с латинскими шеломами обозначали закованность в металл и, следовательно, тяжкую железную амуницию воинов[25] и поэтому естественно связывались с, казалось бы, непонятным непосредственным продолжением повествования в этом месте «Слова»: «теми тресну земля» (52), то есть от тяжелого вооружения треск и гром шел по всей земле[26]. Подобные прямо и косвенно выраженные земельно-звуковые мотивы (неприятные звуки над землей или от земли) типичны для «Слова»: «*гримлютъ* сабли... *трещатъ* копиа харалужныя... среди *земли* Половецкыи» (48); «быти *грому* великому... *земля тутнетъ*... половци идутъ» (47); «половци неготовами *дорогами* побегоша... *крычатъ* телегы» (46); «*кликну, стукну земля*... вежи ся половецкии подвизашася» (55).

Но можно сделать еще четвертый, более широкий и, кажется, неожиданный вывод об истоках повествовательной манеры автора «Слова», а именно — об ориентации автора «Слова» на прошлое повествование XI в., но не на современное ему повествование XII в. Ведь странно, что нет аналогий светскому иносказательному изложению, характерному для «Слова», среди произведений XII в., а вот в XI в., по крайней мере, одна аналогия есть, и какая — «История Иудейской войны» Иосифа Флавия, переведенная с греческого на Руси в середине XI в.[27] Именно в «Истории» Флавия и именно в речах героев, сконструированных древнерусским переводчиком сочинения, встречается экспрессивная метонимия, причем наиболее часто в первых трех книгах «Истории», насыщенных фольклорно-легендарным материалом в отличие от последующих книг, составленных очевидцем событий[28].

Ограничимся примерами, структурно близкими к «железным папорзям» «Слова о полку Игореве» — метонимическими сочетаниями существительных с прилагательными в «Истории» Иосифа Флавия: «въ единъ путь смьртныи ведошася» (путь смертный — казнь); «повемь язычьскую злобу» (языческая злоба — заговор с целью убийства); «душа наша темну храмину оставивши» (темна храмина — тело); «потят будеши серпом небесным» (серп небесный — смерть); «отъятися от римских рук» (римские руки — власть

Рима); «иссухаютъ сълньцемъ жатвеным» (солнце жатвенное — зной); «укрепи мышци июдеискы» (мышцы иудейские — войска Иудеи); «не терпящи буря конное» (буря конная — натиск конницы) и пр.[29]

Подобную иносказательную манеру старых экспрессивных речей, по-видимому, взял за образец автор «Слова о полку Игореве», но пользовался «старыми словесы» гораздо гуще и старательнее своих предшественников: «старые словесы» были для него «старшими словесами», но не устаревшими.

Повествовательная ориентация автора «Слова» на «старые — старшие словесы» подтверждается и другими схождениями с «Историей» Иосифа Флавия. Так, именно в сочинении Флавия присутствовали древние мотивы окованности войска металлом («окованы быша железомь»[30]) и громыхающего треска оземь от тяжести вооружения («падеся ниць с великым громом, запен си о камень с тяжкымъ оружиемь»[31]). Иносказания в «Истории» Флавия также допускали замену конкретных слов без ущерба для общего смысла метонимии (ср.: «потят будеши серпом небесным»; а в другом списке: «пожат будеши серпом небесным»[32]). Наконец, немало фразеологизмов «Истории Иудейской войны» было использовано в «Слове о полку Игореве»[33].

Ориентацию автора «Слова» на «старые—старшие словесы» можно условно назвать «архаизирующей», имея в виду само явление настойчивой обращенности к XI в. у автора конца XII в., но не подразумевая при этом, будто автор «Слова» исходил из теоретического деления сочинителей на архаистов и новаторов. Причины «архаизирующего» повествования в «Слове» еще не ясны, требуются обширные исследования, в частности, продолжение наблюдений над различными параллелями к «Слову», что мы и делаем далее.

«Что ми звенитъ... рано предъ зорями»

Иногда в одной только фразе обнаруживается несколько «архаизирующих» явлений благодаря параллелям к «Слову». Так, не замеченную исследователями параллель к фразе из «Слова о полку Игореве» «что ми шумить, *что ми звенитъ* давечя рано предъ зорями?» находим в «Хронике» Георгия Амартола: «Кде ми суть

глаголи твоихъ трудъ? *Звънять*» (151) — тоже вопрос и тоже непривычная для нашей современной фразеологии форма «звьнять ми», где глагол «звенети» сочетается с местоимением в дательном падеже, то есть предполагается, что звон адресуется определенному лицу, а не просто распространяется в пространстве[34].

Подобная параллель заставляет увидеть, что адресность звука была нередкой в «Слове о полку Игореве». Ср. далее о князе Всеславе: «*Тому* въ Полотске *позвониша* заутренюю рано святыя Софеи въ колоколы, а онъ въ Киеве звонъ слыша» (54) — звон был направлен и дошел до адресата. Пение в «Слове» также было направлено на персонажа, а не только посвящено ему: «*кому* хотяше песнь творити» (43); «песнь пояше старому *Ярославу*» (44); «пети было песнь *Игореви*» (44); «*тому* — припевку... рече» (54); «певше песнь *старымъ княземъ*, а потомъ — *молодымъ* пети» (56); отсюда и гусли направленно «*княземь* славу рокотаху» (44). Клич в «Слове» временами также оказывался адресным: «Дивъ кличетъ... велитъ послушати земли незнаеме» (46) — то есть «кличетъ... *земли незнаеме*»; «Донъ *ти*, княже, кличетъ» (52). Свист тоже адресно направлен: «Овлуръ свисну... велить *князю* разумети» (55) — «свисну... *князю*». Даже, кажется, и стон направлен: «нощь стонущи *ему*» (46).

Также и не подразумевавшие издавания звука самые различные глаголы в «Слове» сочетались с беспредложными существительными в дательном падеже, обозначающими именно направленность на адресата действия: «чръпахуть *ми* синее вино» (50; в переводе сейчас больше выделяется причинно-целевой смысл: «черпали для меня синее вино»); «Двина течетъ *оньымъ грозньымъ полочаномъ*» (53; в переводе сейчас преобладает целевой смысл: «течет для тех грозных полочан»); «*обиде* порождено» (47; сейчас более опосредованно: «порождено на обиду, в обиду, для обиды, к обиде»); «утру князю кровавыя его раны» (54; в переводе менее непосредственно, не так в упор: «утру у князя, на князе»). И это далеко не все примеры «дательного направленности» (а не дательного принадлежности) в «Слове»[35].

Создается странное впечатление о крайней, может быть, даже нарочитой в «Слове» архаичности выражений типа «что ми шумить, что ми звенить» и т. п. Ведь аналогии встречаем в XI в., но не XII в. Например, в «Слове о Законе и Благодати» митрополи-

та Илариона середины XI в. находим такое же обилие непривычных для нас словосочетаний глаголов с беспредложными существительными в «дательном направленности». Так, глаголы, подразумевающие звук, как правило, сочетаются у Илариона с указанием адресата этого звука: «воскликнете *Богу*... вся земля да... поеть *тобе*, да поеть же *имени* твоему... услыши ны, Боже»[36]; «что *ти* приречемь, христолюбче... зовемь *ти*, *о* блажениче» (29–30). И глаголы, не связанные с издаванием звука, тоже направляли действие к адресату в «Слове» Илариона: «закалаемь *бесомъ* друг друга» (24; сейчас сказали бы: «закалываем для бесов, в честь бесов»); «*тому* поработають» (25; сейчас переводится: «поработают для него, во имя его»); «*ти* припахну воня» (29); «дивна и славна *всемъ округъниимъ странамъ*» (33); «*еи* же и церковь... създа» (33) и т. д. В «Молитве» Илариона, присоединенной к его «Слову», также постоянны аналогичные обороты с беспредложными существительными в «дательном направленности»: «съгрешаемь *ти*» (35), «огрози *странамъ*» (38); «Троицу... царьствующу... *аггеломъ и человекомъ*» (39) и пр.[37]

Сугубо предварительное и, возможно, сомнительное предположение о нарочитой ориентации «Слова о полку Игореве» на редкостную фразеологию XI в. нуждается в серьезном обосновании соответствующими аналогиями, которые пока являются единичными и отыскиваются с трудом. Тем не менее в рассматриваемой фразе «что ми звенить...» обнаруживается еще один архаический для конца XII в. мотив: «рано предъ зорями». Почему надо было указать, что действие происходит именно рано утром? Только ли потому, что в действительности так оно и было?[38] В «Слове о полку Игореве» упоминаются и полдень, и вечер, и ночь, и полночь, но считанные разы, а вот раннее утро упоминается очень часто по разным поводам и семантически в основном для того, чтобы показать томительную длительность события, начавшегося или продолжающегося с утра. И в самом деле, в эпизоде «что ми звенить» несчастье разразилось не сразу, а назревало с утра первого дня до полудня третьего дня: «Что ми шумить, что ми звенить давечя *рано предъ зорями?* Игорь плъкы заворочаетъ... Бишася *день*, бишася *другыи*, *третяго дни къ полудню* падоша стязи Игоревы» (48–49). Точно так же события, предшествующие поражению Игоря, начались рано и длились долго: «*Съ зарания* въ

пятокъ потопташа поганыя плъкы половецкыя... Другаго дни *велми рано* кровавыя зори светъ поведаютъ... Съ зараниа до вечера, съ вечера *до света* летятъ стрелы каленыя» (46—48). Ярославна с раннего утра и, по-видимому, тоже долго плачет об Игоре: «*рано* кычеть... *рано* плачеть», да и сама об этом говорит: «слала къ нему слезъ... *рано*» (54—55) — и вот только к «полунощи» Игорь совершает побег. Сам побег Игоря тоже длится долго, ведь он бежит, избивая гусей и лебедей с утра до вечера: к «*завтроку*, и обеду, и ужине» (55); потом снова упомянуто раннее время — на рассвете соловьи песнями «*светъ* поведаютъ»; но только днем, когда «солнце светится на небесе, — Игорь-князь въ Рускои земли» и появляется (56). Нужно отметить, что упоминания другого времени суток, например ночи, тоже служат изображению тревожной длительности явлений в «Слове»: «Длъго *ночь* мрькнетъ» (46); Всеслав «*въ ночь* влъкомъ рыскаше», пока ему не «позвониша заутренюю рано» (54); Святослав во сне видит долгие картины: «Си ночь съ вечера одевахуть мя... Всю *нощь* съ вечера босуви врани възграяху...» (50).

Единичная аналогия обозначению длительности события через упоминание утра в «Слове» извлекается опять-таки из «Хроники» Георгия Амартола. Например, поход Давида начался с утра и долго длился: «*Утрьни* Давыдъ иде *заутра* стречи землю иноплеменьникъ... и пришедшю Давыду въ землю ону в 3 день... и с победою возвратившюся въ 4 день» (128). Значит, снова можно вернуться к предположению о том, что автор «Слова о полку Игореве» брал редкие формы повествования, редкие даже в XI в., и применял их в своем произведении. Но дополнительные аналогии надо еще найти.

Об «архаизирующей» повествовательной ориентации «Слова о полку Игореве», конечно, можно спорить. Однако поддержку такому предположению находим в осторожных, но регулярно повторяемых выводах А. Н. Робинсона об идейно-политической архаичности «Слова», в котором, по словам исследователя, преобладает «идеология, направленная к возрождению архаических традиций “Русской земли”, утверждение идеалов, восходящих к устаревшим (в эпоху феодальной раздробленности) традициям Киевской Руси»; и еще: «необычная для памятников русской литературы насыщенность “Слова” редкими или един-

ственными в своем роде трудными для понимания символами... является одним из свидетельств архаичности памятника уже для своего времени (XII в.)»; «“Слово о полку Игореве” по своему содержанию и форме было архаичным феноменом второй половины 80-х годов XII в.»; «высокие идеи “Слова”, как и его прекрасная поэтика, не отвечали реальным политическим требованиям и эстетическим нормам эпохи феодальной раздробленности... они становились безнадежно архаичными»[39]. Показательно, что даже Д. С. Лихачев выдвинул предположение о том, что «Слово» «исполняется как бы двумя певцами», первый из которых — «певец-архаист», он «предлагает исполнять песнь “старыми словесы”... в манере Бояна», а второй — «певец-рассказчик», «он предлагает петь по “былинам сего времени”»; правда, отделить «старые словеса» от «былин сего времени» в тексте «Слова о полку Игореве» удается все-таки с трудом: «тема Бояна оказывается в известной мере более естественной и органичной для “Слова”»[40].

«Подъ облакы»

По поводу «архаизации» в «Слове» добавим три наблюдения уже не над его выражениями, а над рядом его пространственных мотивов.

Наблюдение первое. У героев и символических персонажей «Слова», как и во всяком произведении, конечно, есть верхний пространственный уровень, в пределах которого они действуют, но уровень несколько неожиданный. Это не небо, как обычно бывает в памятниках. Небо вообще лишь один раз упоминается в «Слове», да и то в концовке, возможно, добавленной в первоначальный текст позже; притом небо здесь служит только фоном для солнца: «Солнце светится на небесе — Игорь-князь в Рускои земли» (56). Солнце же как самостоятельное обозначение верхней границы действий персонажей наиболее часто упоминается в «Слове», и особенно деяния Игоря развертываются под солнцем: «Тогда Игорь възре на светлое солнце» (44); «Игорь-князь... поеха по чистому полю. Солнце ему тьмою путь заступаше» (46); «Игорю утръпе солнцю светъ» (52). Воины Игоря тоже пребывают под солнцем: «Светлое и тресветлое слънце... простре горячюю свою лучю на... вои» (55).

Сопровождение героев в походе реальным солнцем — это уникальная повествовательная черта «Слова о полку Игореве», пожалуй, больше не находимая ни в памятниках XII в., ни в памятниках XI в., в которых солнце упоминается лишь в связи с космологическими и фенологическими темами или при статичных описаниях строений и вооружений, блистающих под солнцем. Удается найти еще только один эпизод с солнцем, сопровождающим персонажей, — в «Поучении» Владимира Мономаха самого конца XI в.: «да не застанеть вас солнце на постели. Тако бо отець мои деяшет блаженыи и вси добрии мужи свершении... солнцю въсходящю, и узревше солнце...»[41] Сходство «Слова» опять с древностью...

Наблюдение второе. Как известно, внимание автора «Слова» к солнцу, вероятно, было связано с реальным обстоятельством похода Игоря — с солнечным затмением. Но и другие повторяющиеся мотивы «Слова», реальные и символические, тоже были связаны с различными внешними обстоятельствами того похода по степи: обильные птичьи мотивы, особенно соколиные, соловьиные, галочьи и пр.; мотив бегущего волка; мотивы травы и единичного древа в степи; мотивы поля, холма и неведомости пути и т. д.

Если верна догадка о появлении стойких литературных мотивов в «Слове» в зависимости от специфических реалий действительности, то мы, может быть, опять встречаемся с «архаизирующим» повествованием в «Слове», потому что в произведениях XII в., кажется, не обнаруживается случаев стихийного возникновения художественных мотивов под влиянием предметных особенностей реальной ситуации, затрагиваемой или подразумеваемой произведением, а вот ранее хотя бы единичный случай указать можно. В «Сказании о Борисе и Глебе» конца XI — начала XII в. в сцене нападения убийц на Глеба упомянута известная своей необычайной яркостью деталь, отсутствующая в других произведениях о Борисе и Глебе: убийцы Глеба «обнажены меча имуще въ рукахъ своихъ, бльщаща ся, акы вода»[42]. Сверкание оружия нередко описывается в памятниках, но необычное сравнение блеска мечей — «акы вода» — появилось, по-видимому, оттого, что мечи были обнажены над водой, на реке, когда Глеб плыл «въ кораблици», и убийцы «гребяаху ся къ нему» и, нагнав, «начаша

скакать... въ лодью его». Само по себе сравнение «акы вода» (особенно в связи с кровопролитием) – книжного происхождения[43], но оно было напомнено автору окружающей обстановкой тех событий. (Правда, водянистый блеск мечей мог символизировать бесчестность этого оружия у злодеев.)

Догадка об «архаичности» отдельных литературных мотивов в «Слове» подкрепляется третьим наблюдением над верхним уровнем действий различных персонажей – под облаками. Наиболее ясно этот верхний облачный уровень обозначен в самом начале «Слова»: «Боянъ бо вещии... растекашется... серымъ вълкомъ по земли, шизымъ орломъ подъ облакы» (43) – земля предстает как низший уровень деятельности Бояна, а облака – как высший. В последующем тексте уровни тоже противопоставлены, хотя и не так отчетливо, друг другу: «О, Бояне... летая умомъ подъ облакы... рища... чресъ поля...» (44) – вверху облака, а внизу поля; «о, ветре... мало ли ти бяшетъ горе подъ облакы веяти, лелеючи корабли на сине море» (54) – вверху облака, а внизу море; «Игорь... потече къ лугу Донца и полете соколомъ подъ мьглами» (55) – внизу луг, а вверху «мглы», то есть облака. Такое же противопоставление содержит фраза со следующим упоминанием облаков: Ярослав Осмомысл «затворивъ Дунаю ворота, меча бремены чрезъ облаки» (52). Выражение «чрезъ облаки» означало область не столько выше облаков, над облаками, сколько вдоль них, а потом за ними на том же уровне; ср. аналогии: «рища... чресъ поля на горы» (44) – вдоль и за пределы полей; «занесе чресъ поля широкая» (44) – вдоль за широкие поля; «вьются голоси чрезъ море до Киева» (56) – вдоль за море. Так что во фразе о Ярославе Осмомысле тоже присутствуют два уровня действий: низший – Дунай, а высший – облака; и, значит, облака в «Слове» постоянно составляют для персонажей верхний уровень развития событий, не связанный ни с небесами, ни с солнцем (кроме одного кажущегося исключения: «чръныя тучя съ моря идуть, хотятъ прикрыти 4 солнца» – 47; однако тут тучи – субъект действия, идут, куда хотят, и не являются объектом деятельности земных героев).

Аналогии «Слову», его облакам в роли самостоятельного (без неба и солнца) верхнего предела действий персонажей встречаются опять именно в очень ранних переводных произведениях –

в «Александрии» («великъ орелъ... възлете на облакы», в другом списке — «под облакы»[44]); в «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия (римляне «акы под облаком пришедше», в другом списке — «по облаком»[45]); в «Шестодневе» Иоанна Экзарха («брези... акы до облакъ възведени беаху... до облакъ суще зрещиимъ», «пенещи се море и въсходещее до облакъ»[46]); в «Хронике» Георгия Амартола («видевь некоего высока... стояща, прикасающаяся до облака»[47]); а также в оригинальном древнерусском произведении XI в. — в «Житии Феодосия Печерского» Нестора («въ нощи на поли... виде церковь у облака сущу»[48]).

Позднее с мотивом облаков как мерой высоты произошли заметные перемены, не свойственные «Слову о полку Игореве». Облака стали упоминаться в саркастическом контексте, например, во «Владимиро-Суздальской летописи» под 1169 г. и в «Киевской летописи» под 1172 г. («сего доведоша беси, възнесше мысль его до облакъ»[49]); а в положительном контексте — вперемешку с небесами, что видно даже в «Задонщине» (жаворонок и иные птицы то летят «под синие облакы», а то и чаще — «под синие небеса»)[50]. Значит, кажется, есть основания вернуться к предположению об «архаизирующей» ориентации «Слова о полку Игореве» и в этом литературном мотиве.

Все сказанное выше побуждает к дальнейшим исследованиям. Надо проверить масштабы «архаизирующей» ориентации «Слова о полку Игореве» на гораздо большем количестве аналогий к нему из других памятников. Необходимо объяснить «архаизирующую» манеру автора, который, возможно, попытался перейти от «трудныхъ повестии» к возвеличивающей «песни по былинамъ сего времени». Если явление «архаизации» подтвердится, можно поставить вопрос о постоянстве «архаизирующих» «оглядываний назад» в древнерусской литературе на протяжении с XII по XVII в., а не только во второй половине XIV — начале XV в., в период так называемого Предвозрождения. В общем, история древнерусского повествовательного искусства содержит немало неожиданностей.

3. Гипотеза о первоначальном виде «Слова о погибели Русской земли»

К еще более загадочным и даже головоломным произведениям, чем «Слово о полку Игореве», принадлежит «Слово о погибели Русской земли», кажущееся сейчас монолитным отрывком не дошедшего до нас произведения. Сейчас известны два почти идентичных списка одного и того же отрывка из недошедшего памятника: первый, более ранний, – XV в., и второй, более поздний, – XVI в.; оба списка одинаково дефектны и восходят к общему протографу, но список XV в. сохранил более древние черты[51]. По не очень ясным упоминаниям князей в дефектном тексте «Слово» датируется XIII в. – то ли 1238 г., то ли временем до 1246 г., то ли и более поздними годами[52].

Смысл «Слова о погибели Русской земли» в дошедшем отрывке также не ясен. Недоумения начинаются уже с заголовка памятника. В раннем списке XV в. заголовок написан с буквенными исправлениями и явными искажениями и поэтому может быть прочтен по-разному: «Слово о погибели Рускыя земни и о смерти великого князя Ярослава» или же: «Слово о погибели Рускыя земны по смерти великого князя Ярослава»[53]. В списке XVI в. такого заголовка нет вообще. О какой «погибели Русской земли» идет речь – не ясно, потому что в обоих списках сохранилось только самое начало произведения, всего 2 странички. Причем переписаны они без понимания и внимания; текст настолько испорчен, что, например, в списке XV в. на все 45 строк отрывка из памятника приходится более 20 ошибочных или переправленных написаний слов, искажений фраз и словесных пропусков; даже имя Владимира Мо́номаха написано неверно: «Володимеру Иманаху». Естественно, что столь небольшой и искаженный текст с трудом поддается истолкованию и допускает различные догадки о его смысле. В какой-то степени прояснить смысл «Слова» помогают аналогии его темам и мотивам из других древнерусских памятников, чем и занимаются исследователи этого красивого, но маловразумительного произведения.

Понятие «погибели» в «Слове о погибели Русской земли» вызвало особенно много истолкований[54]. В дошедшем отрывке па-

мятника это слово употреблено только один раз — в заголовке, где «погибель Русской земли» («о погибели... по смерти»), как можно понять, связана со временем после смерти великого князя киевского Ярослава Владимировича Мудрого в 1054 г. Аналогичные мотивы из других памятников подтверждают связь «погибели Русской земли» с определенным историческим временем второй половины XI в. Например, в «Повести временных лет» слова «погубити», «губити», «погибать» по отношению к Русской земле постоянно употреблялись в летописных статьях с 1054 по 1097 г. («погубить землю отець своихъ и дедъ своихъ», «губять землю Русьскую», «погубили суть землю Русьскую», «погыбнеть земля Руская», «губимъ Русьскую землю» и т. д.[55]). А затем, в XII—XIII вв., эти выражения использовались в летописях лишь в редчайших случаях. Так, в «Лаврентьевской летописи» под 1147 г. сказано: «Земля наша погыбаетъ» (299), но речь уже идет о Черниговской земле, а не о всей Русской земле.

В «Слове о полку Игореве» мотив «погибели» тоже был связан со временем после смерти Ярослава Мудрого: «...минула лета Ярославля, были плъци Олговы, Ольга Святьславличя... Тогда при Олзе Гориславличи... *погибашеть* жизнь Даждь-Божа внука... Тогда *по Рускои земли* ретко ратаеве кикахуть»[56] — тут затронута та же тема о погибании и Русской земле во второй половине XI — начале XII в. при князе Олеге Святославовиче (умер в 1115 г.).

Если в заголовке «Слова о погибели Русской земли» мотив «погибели земли» подразумевал время второй половины XI в., то в это время «погибель» никак не могла обозначать состоявшееся или ожидаемое уничтожение либо исчезновение Русской земли.

В контексте «Слова» и других памятников выражение «погибель земли» имело, скорее всего, переносное значение «разорение, опустошение». Недаром «Слово» сразу после заголовка приступило хотя и к противоположной теме, но как раз того же хозяйственного рода, — об отсутствии разорения, об украшенности и наполненности Русской земли благами.

Аналогичные выражения о погибели или погублении Русской земли в других ранних памятниках отчетливей, чем в «Слове о погибели», обозначали «погибель земли» как ее разорение, прежде всего хозяйственное. Например, «Повесть временных лет»

довольно ясно разделила компоненты погибели на ее причину, затем на собственно погибель и на следствие погибели. Так, под 1097 г. было определено: «начнеть братъ брата закалати, и *погыбнеть* земля Руская, и врази наши половци, пришедше, возмуть земьлю Русьскую» (253) — причиной погибели земли являются междоусобия князей, а следствием погибели станет пленение, захват земли врагом. Но в чем выражается сама погибель или погубление земли? На этот вопрос тоже ответила «Повесть временных лет». Под 1093 г. сообщалось: «погании *губять* землю Русьскую; ...половци... пустишася по земли, воююче... опустеша села наша и городи наши... земля мучена бысть... все тоще ныне видимъ» (212—216) — то есть погубление земли состоит в ее разорении, опустошении, мучении.

В «Слове о полку Игореве» выражение «погибашеть жизнь Даждь-Божа внука» тоже означало разорение имущества русских жителей[57].

«Хроника» Георгия Амартола, переведенная на Руси в XI в., также подтверждает, что под «погибелью» какой-либо области или города, например Иерусалима, понималось прежде всего его хозяйственное запустение, разорение, разрушение, включая, конечно, и убийства. Как его «первое же по времени *погыбелье* же и запустениемь... градъ бошью (полностью) пустъ створивъ», так и «2-е *погыбелье* Иерусалиму» толковалось как «мерзость запустению»: губитель Иерусалима, «разоривъ стены градныя, весь градъ пожьже и испроверже» и т. п.[58] Точно так же толковалось «3-ее бышью (полное) *погыбение* Иерусалиму»: «народы, и грады, и царствие, еще же и страны, и воины, и домы... разрушими», «велия стена разорена, и гради раскопани, и святость (святыня) потреблена» и пр. (175, 176).

Из переведенной в XI в. же «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия достаточно привести только один пример «о *погибели* града» — он содержит пояснение, что такое «погибель»: «пременение града от светлости на пустоту, и от лепоты на многостонанныи образъ, и от преславнаго создания на разорениа и на зажигание»[59].

Так что заголовок «Слова о погибели Рускыя земли по смерти великого князя Ярослава» имел в виду хозяйственное или хозяйственно-политическое разорение Русской земли, которое нача-

лось или последовало со смерти Ярослава Мудрого во второй половине XI в.

В «Слове» есть упоминание еще одного неприятного процесса и времени его бытования: «А в ты дни болезнь крестияном от великаго Ярослава и до Володимера, и до ныняшняго Ярослава, и до брата его Юрья князя Володимерьскаго» — некая «болезнь христиан» отмечена от Ярослава Мудрого до его внука Владимира Всеволодовича Мономаха и до Владимировых правнуков — до Ярослава Всеволодовича и Юрия Всеволодовича. Фраза очень неясна, не содержит глагола, она, может быть, не закончена, но на ней и обрывается дошедший отрывок «Слова» в обоих списках.

Что такое «болезнь крестияном»? Это выражение, скорее всего, имело переносный смысл и означало горе или несчастье у христиан. Такое словоупотребление было характерным для древнейших памятников. Например, в целом ряде переводных поучительных слов отцов церкви, переписанных в «Успенском сборнике» конца XII — начала XIII в., «болезнь», бесспорно, означала «печаль». Например: «отбеже от васъ *болезнь* и печаль, скорбь и въздыхание»[60] — в данном окружении синонимов «болезнь» и есть печаль, скорбь и т. п. Далее: «обретоста острую сию, и печальную, и *болезньную* жизнь» (300. Слово Иоанна Дамаскина об иссохшей смоковнице) — «болезньныи» и есть печальный. Еще: «бе бо има печаль велика, *болезни* пълъна» (375. Слово Андрея Критского о четверодневном Лазаре) — «болезнь» и составляет печаль.

Очень много раз «болезнь» в переносном смысле как печаль упоминалась в «Повести о Варлааме и Иоасафе», переведенной в XI — начале XII в.: «съхранить себе... чиста от греховъ... трудом и *болезнию*, плачемъ же и рыданиемъ»[61] — «болезнь» значит то же, что «труд» (то есть печаль), плач и пр. Еще пример: «душю бедою и *болезнию* разделяя» (192) — «болезнь» аналогична беде. И совершенно ясно сказано: «моя *болезнь*... несть по обычаю недугъ... но от скорбе и печали душевныя сердцемъ *болю*» (197) — под «болезнью» подразумевается душевное, сердечное болезнование, скорбь. В «Повести о Варлааме и Иоасафе» даже употреблялось словосочетание, близкое к «Слову о погибели Русской земли». В «Слове о погибели»: «болезнь крестияном»; в «Повести о Варла-

аме»: «крестьяньское же болезнь» (122); причем в повести тут же поясняется суть «болезни христиан»: все житейское «печаль творить... скорбь же имать в мире семъ... Крестьянское же болезнь временна» — «болезнь», она же житейская печаль или скорбь у христиан временна, преходяща.

В оригинальных древнерусских произведениях слово «болезнь» тоже нередко употреблялось в переносном значении «печаль, горе», как, например, в летописной повести об убиении Бориса и Глеба под 1015 г. в «Повести временных лет»: «вся напаяюща сердца, горести и *болезни* отгоняща, страсти злыя целяюща» (135) — «болезни» отнесены к явлениям сердечным, это горести и страсти.

На фоне многочисленных аналогий можно полагать, что «болезнь крестияном» в «Слове о погибели» означала сердечное или душевное беспокойство, печаль, горе христиан.

Поводы для такой «болезни»-горя не пояснены в дошедшем отрывке «Слова», но сохранилась периодизация «болезни». Прежде всего, это время «от великаго Ярослава и до Володимера». Вряд ли здесь подразумевалось, что «болезнь» христиан длилась сплошь от начала великого княжения Ярослава Мудрого в 1019 г. и до конца великого княжения Владимира Мономаха в 1125 г. Ведь Ярослав Мудрый считался исключительно боголюбивым князем, принесшим огромную пользу христианам: тогда, как восславила то время летопись, «радовашеся Ярославъ, видя множьство церквий и люди хрестьяны», «в печали утешаеми» (148—149), — не «болезнь» и печаль, а радость и утешение. Тем более не могла подразумеваться «болезнь» при Владимире Мономахе, успехи которого «Слово» восхваляло.

Для прояснения смысла выражения «от великаго Ярослава и до Володимера» полезно обратиться к аналогиям в других памятниках, в частности, к «Повести временных лет», где под 852 г. в известной хронологической выкладке по русской истории использованы практически все основные типы выражения «от... до...» с временным значением. Счет велся обычно от начала одного явления до начала другого явления; например: «отъ перваго лета Святославля до перваго лета Ярополча летъ 28» (17). Можно было вести счет от конца одного явления и до конца другого явления; например: «отъ смерти Святославля до смерти

Ярославли летъ 85». Но нередко ни начало, ни конец явлений не обозначались; например: «отъ Адама до потопа летъ 2242». В подобных случаях основания для расчета становились расплывчатыми, и подразумевались не столько начало или окончание связываемых явлений, сколько некий момент их полной воплощенности или расцвета. Так что выражение «отъ Адама до потопа» не претендовало на точность и означало нечто вроде «от Адама в расцвете его сил до потопа во всем его объеме».

Таким образом, неясное высказывание в «Слове о погибели Русской земли» о времени «болезни» христиан «от великаго Ярослава и до Володимера», вероятно, так же неточно вело отсчет по неопределенным пикам деятельности этих великих князей — примерно, от второй половины деятельности Ярослава Мудрого и до первой половины деятельности Владимира Мономаха, то есть с 1040-х или 1050-х гг. и по 1110-е гг. (Владимир Мономах стал великим князем в 1113 г.). Значит, «болезнь» продолжалась лет 60.

Но отсюда следует, что время «погибели» = разорения Русской земли и время «болезни» = горя христиан в «Слове» совпадают и относятся ко второй половине XI — началу XII в.

Однако в «Слове о погибели Русской земли» время «болезни» продолжено до Мономаховых правнуков — «и до нынящняго Ярослава, и до брата его Юрья князя Володимерьскаго». Юрий Всеволодович княжил во Владимире с 1212 г. и до своей смерти в 1238 г.; «нынешний» Ярослав Всеволодович умер в 1246 г. Напомним, что, по мнениям разных ученых, в «Слове» имелось в виду либо время не позже 1238 г., если владимирский князь Юрий Всеволодович упоминался как живой, но был поставлен после Ярослава, который оказался «главнее», так как в этом году являлся князем киевским; или же имелось в виду время до 1246 г., раз Ярослав Всеволодович был назван «нынешним», то есть живым; наконец, могло подразумеваться время и после 1246 г., если толковать определение «нынешний» не как «живущий ныне», а просто как «современный» Ярослав в отличие от «старого, прошлого» Ярослава Мудрого. Так или иначе, но «болезнь» христиан, по периодизации в «Слове», распространялась на первую половину XIII в.

Но выражение «и до ныняшняго Ярослава, и до... Юрья» означало не непрерывное продолжение «болезни» в течение XII–XIII вв., а ее рецидив при Ярославе и Юрии Всеволодовичах. Предыдущие княжения их прадеда Владимира Мономаха, их деда Юрия Владимировича Долгорукого и их отца Всеволода Юрьевича Большое Гнездо «Слово» не могло считать подверженными «болезни», так как восхваляло этих князей. Скорее всего, в последней, оборванной фразе «Слово о погибели Русской земли» неявно наметило два этапа «болезни» христиан на Руси: первый этап – «болезнь» во второй половине XI – начале XII в.; второй этап лет через 100 – «болезнь» в первой половине XIII в., после смерти Всеволода Юрьевича Большое Гнездо в 1212 г.

Если верно предположение о времени, на которое в «Слове» указывали понятия «погибель» Русской земли и «болезнь» христиан, то тогда в дошедшем отрывке памятника по разнице манер изложения можно различить предположительно же более древний и более новый пласты текста. В самом деле, «Слово» начинается описанием красот Русской земли, и описание это ведется в настоящем времени: «многими красотами удивлена еси... всего еси испольнена земля Руская». Но так можно было восхищаться красотами Руси только в ее благополучный период, в отсутствие «погибели» и «болезни». Таких благополучных периодов, по «Слову о погибели», было два: первый – при Ярославе Мудром, в первой половине XI в.; и второй период – от Владимира Мономаха и до Всеволода Большое Гнездо включительно, с начала XII в. по начало XIII в. В любом случае это означает, что описание красот Русской земли появилось до формирования дошедшего до нас текста «Слова о погибели» второй четверти XIII в., 1238–1240-х гг., и что к первоначальному тексту и взамен его были добавлены более поздние вставки.

Прежде чем уточнять датировку первоначального текста, надо уточнить его состав. Дальнейший рассказ в дошедшем тексте «Слова» побуждает подозревать в нем соседство раннего и позднейшего отрывков. Так, можно заметить, что в дошедшем тексте памятника присутствуют рядом два разных перечисления во многом одних и тех же народов. Перечисление народов, опасавшихся Владимира Мономаха, составлено по принципу охвата огромного пространства «крест накрест», преимущественно с юга на

север, с севера на юг, с востока на запад: от половцев — к литовцам; от угров (венгров) — к заморским «немцам» (шведам, скандинавам); от буртасов, черемисов, мордвы — к царьградскому (византийскому) правителю. Перечисление же на сходную тему — «все покорено было» русским князьям — составлено совсем по иному принципу движения по «окружности»: «Отселе до Угоръ, и до Ляховъ, до Чаховъ (чехов); от Чахов до Ятвязи; и от Ятвязи до Литвы, до Немець; от Немець до Корелы; от Корелы до Устьюга, где тамо бяху Тоимици погании, и за Дышючимъ моремъ (Ледовитым океаном); от моря до Болгаръ (волжских булгар); от Болгарь до Буртасъ; от Буртасъ до Чермисъ; от Чермисъ до Моръдви». Непосредственное соседство в памятнике двух принципиально разных этно-географических описаний — явление необычное и уже само по себе вызывает сомнения в их одновременности. Можно думать о большей древности этно-описательного принципа «крест накрест», хотя уверенно утверждать это нельзя из-за отсутствия ясных и близких аналогий в текстах XI—XIII вв. Разве что в «Повести временных лет» под 986 г. о выборе вер Владимиром Крестителем у разных народов летописный рассказ развертывается, кажется, по сходному принципу «крест накрест»: предлагают свою веру болгары волжские — затем «немцы от Рима» — затем хазары — затем греки.

Перечисление же этнических областей или народов (но не географических пунктов!) по принципу «окружности» или «полукруга» имеет лишь более поздние аналогии, не ранее конца XII в. Например, в «Слове о полку Игореве» читается перечень областей по «дуге» от Волги до Крыма: «послушати... Влъзе, и Поморию (азовскому), и Посулию (Сула — левый приток Днепра), и Сурожу, и Корсуню (города в Крыму)» (46); так же по «кругу» перечисляются народы: «немци, и венедици, ту греци, и морава» (50); кстати говоря, и обращение автора к князьям, как отметил Д. С. Лихачев, тоже следует по географической «дуге» последовательно с востока на запад — от Владимиро-Суздальского княжества до княжества Полоцкого[62]. На фоне аналогий предположение о позднейшей вставке «кругового» перечисления народов в первоначальный текст «Слова о погибели Русской земли» кажется правдоподобным, хотя все-таки шатким.

Но есть еще одно свидетельство о возможной вставке этого «кругового» перечня народов: оно извлекается из исторического содержания перечня, который завершается обобщающей фразой, правда, не очень складной и вразумительной в обоих списках «Слова о погибели»: «то все покорено было Богомъ крестияньскому языку поганьскыя страны: великому князю Всеволоду, отцю его Юрью князю Кыевьскому, деду его Володимеру Иманаху». Из этой фразы в обоих списках «Слова» можно понять, что «христианскому языку» были покорены не все перечисленные страны, а лишь все «поганьскыя страны»; из перечисленных же народов языческими или нехристианскими народами в XI–XIII вв. оставались ятвяги, литва, «тоимици погании» и ряд народов от волжских болгар до мордвы. Именно они, как перечислено в дошедшем тексте, были покорены якобы трем князьям: великому князю владимирскому Всеволоду Юрьевичу Большое Гнездо, Юрию, деду Всеволода Владимиру Мономаху.

И вот тут-то видна граница вставки. Дело в том, что, по наблюдениям ученых, каких-либо походов Владимира Мономаха на волжских болгар, на мордву или на литву вообще не зарегистрировано в летописях[63]; напротив же, успешные походы Юрия Владимировича и Всеволода Юрьевича отмечены, например, «Лаврентьевской летописью» под 1120 г. (на болгар), под 1184 г. (на болгар), под 1186 г. (на болгар и мордву). Это значит, что новый, «круговой» перечень народов и новые упоминания князей Всеволода Юрьевича и Юрия Владимировича в известной мере механически были присоединены к первоначальному тексту, к старому упоминанию о Владимире Мономахе и о народах, его опасавшихся.

Есть и третье свидетельство о вставке. Обращает внимание разница в именовании князей. Для первоначального вида «Слова о погибели», вероятно, была характерна лапидарная, без пояснений, манера называния князей: «великый князь Ярослав», «князь великый Володимеръ», или еще короче – «великый Ярослав», «великый Володимеръ», или же совсем просто – «Володимер». А во вставленном тексте новые князья, чтобы избежать путаницы совпадающих имен, обозначались уже иначе – с указанием их родства и области их правления. В результате Владимир Мономах стал упоминаться еще и как «дед».

Аналогичную старую и новую манеру в именовании князей можно наблюдать, например, в «Лаврентьевской летописи». Сначала князья именуются лапидарно, только по именам. Потом, в торжественных сообщениях, князья получают родословные характеристики, вроде такой: «умре Брячиславъ, сынъ Изяславль, внукъ Володимерь, отець Всеславль» (151, под 1044 г.). Затем появляются географические уточнения: «преставися Всеславъ, полоцкий князь» (264, под 1101 г.); «преставися Всеволодько городецьскый князь» (293, под 1141 г.); «Всеволодъ князь кыевьскый приде» (295, под 1144 г.). Позднее все эти сведения начинают объединяться при торжественном упоминании князя: «преставися князь рязаньскый Игорь, сынъ Глебовъ» (391, под 1195 г.) и пр. Так что старое и новое, действительно, просматриваются в дошедшем тексте «Слова о погибели».

Представить же, каков без вставок был первоначальный текст «Слова о погибели Русской земли» в пределах дошедшего текста, можно только сугубо предположительно и отрывочно, но все-таки не так уж расплывчато. В первоначальном виде «Слово о погибели Русской земли», по-видимому, содержало описание красот Русской земли (в настоящем времени), похвалу деяниям Владимира Мономаха (в прошедшем времени) и осуждение предшествовавшего Мономаху периода «болезни» христиан. Эти три фрагмента из дошедшего текста «Слова», по всей вероятности, и восходят к его первоначальному тексту, возможно, и называвшемуся по-другому, а не «Словом о погибели...».

Каких-либо внешних свидетельств о существовании такого предполагаемого сочинения нет. Но есть композиционные аналогии подобному изложению. Например, во введении к «Повести временных лет» цельный трехчастный рассказ составляют географическое описание общепринятого пути через Русь «изъ варягъ в греки» и описание путешествия апостола Андрея по тому же пути (6–7). Первая часть этого рассказа – обзор разных путей на Руси и из Руси – ведется преимущественно в настоящем времени: «потечеть... вътечеть... внидеть» и т. д. Перечисление направлений движения напоминает о принципе «крест накрест»: «Днепръ бо потече из Оковьскаго леса и потечеть на полъдне (на юг); а Двина ис того же леса потечеть, а идеть на полунощье (на север)...; ис того же леса потече Волга

на въстокъ... в болгары и въ хвалисы». Вторая часть летописного рассказа переходит к деяниям главного героя – апостола Андрея – на очерченном пространстве, а ведется уже в прошлом времени: «училъ святый Онъдрей... и проиде въ устье Днепрьское...» и пр. Третья часть рассказа касается времен, даже предшествовавших Андрею, когда поясняет, «како есть обычай» у словен, сложившийся, конечно, задолго до Андрея. Этот летописный рассказ близок по структуре к первоначальному рассказу «Слова о погибели Русской земли», где от обзора красот Руси делался переход к деяниям Владимира Мономаха на Руси и затем затрагивалось время, предшествовавшее Мономаху.

Еще одна структурная аналогия встречается в «Повести временных лет» под 1096 г. Описываются местность далеко на северо-востоке и неведомый народ, там пребывающий, – все в настоящем времени: «суть горы заидуче в луку моря... секуть гору, хотяще высечися... помаваютъ рукою...» и пр. (227). Затем изложение переходит к деяниям героя на этой территории – уже в прошедшем времени: Александр Македонский был здесь, «взыде на всточныя страны до моря... и виде ту человекы нечистыя» и т. д. Затрагивается и время до Александра Македонского: рассказывается о сложившихся обычаях этого народа.

Подобные повествовательные структуры, правда, в кратком виде, использовались и в других памятниках. Например, в «Хождении» игумена Даниила в Палестину начала XII в. (1104–1106 гг.). Описание местности – в настоящем времени: «И ту есть место на пригории»; рассказ о деяниях героя в этих местах – в прошедшем времени: «На то место притече скоро святая Богородица... глаголаше... и узре... и согнуся...»; заход в еще более глубокое прошлое: раскрывается «пророчество Симеона, яко *прежь* рече святей Богородици»[64].

Скорее всего, то была старая повествовательная традиция. Ведь даже в «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия присутствовала та же структура изложения. Например, описание местности у Иерихона – в настоящем времени: над городом «стоить гора... противу же еи стоит гора... межи тема горама есть поле... Въ Ерихоне же есть кладязь...»; затем история – в прошедшем времени: «Тъ же градъ Исусъ, Наввинъ сынъ... добы ко-

пиемь...»; затем — предыстория: «О томь же кладязи слово есть, яко *древле...*» и т. д. (345).

Предполагаемый первоначальный текст «Слова о погибели Русской земли» вполне вписывается в эту повествовательную традицию. Напротив же, дошедший уже со вставками текст «Слова» с его, как получилось в итоге, многоступенчатым углублением в историю — от географического настоящего ко Всеволоду Большое Гнездо, Юрию Долгорукому, Владимиру Мономаху, Ярославу Мудрому — структурно совершенно необычен и находится вне традиции. Сравнительно большая вставка, пожалуй, сама была составлена по традиционной схеме, повторила хронологически трехступенчатую структуру изложения (настоящее — Всеволод — отец его Юрий), принятую в первоначальном тексте «Слова» (настоящее — Владимир Мономах — Ярослав Мудрый) и тем самым усложнила изложение в целом — так можно объяснить нынешнее состояние «Слова о погибели», исходя из предположения о том, что *могло* существовать первоначальное его ядро, или первоначальная редакция.

Теперь вернемся к датировке. По сохранившимся фрагментам можно определить время появления этого гипотетического первоначального текста «Слова о погибели Русской земли». Как уже говорилось, описывать благополучие Русской земли (это первый фрагмент первоначального текста) было уместно в один из двух периодов: или в первой половине XI в., либо с начала XII по начало XIII в. Первый период, скорее всего, отпадает из-за его характеристики в «Слове». Ведь в «Слове о погибели», в третьем фрагменте первоначального текста, сказано: «А *в ты дни* болезнь крестияном от великаго Ярослава и до Володимера...» Выражением «в ты дни» (часто с глаголом «быти») в памятниках обычно обозначали далекое прошлое. Например, в текстах «Успенского сборника»: «лето въторое царствующю Декию... Бе некто *въ ты дни* мужь сановитъ...» (177. Мучение святого мученика Христофора) — речь шла о далеком времени римского императора Деция. Или: «*Въ ты же дни* бяше начальникъ священникомъ...правоверьныи обьщии отець нашь Герьманъ», «*въ ты же дни* нечьстивыи Анастасии нечьстивьно нача дерьжати священьство» (250, 251—252. Житие мученицы Феодосии, «мучене при Констянстине Кавалине») — о времени византийского императора Констан-

тина Копронима. Выражением «въ ты годы» также обозначалось давнее прошлое. Так, в «Чтении о Борисе и Глебе» XI – начала XII в.: «Бысть бо, рече, князь *въ тыи годы...* именемь Владимеръ»[65] – автор вспоминал о деятельности Владимира Крестителя, прежде чем перейти к его детям. И вообще, выражением «въ ты...» во временном значении обозначалось давно прошедшее время, плюсквамперфект, какие бы существительные ни употреблялись. Ср. в «Слове о полку Игореве»: «То было *въ ты* рати и *въ ты* плъкы» (48) – поминаются войны и походы давнего XI в. По-видимому, и в «Слове о погибели Русской земли» выражение «в ты дни» (глагол «быти», очевидно, подразумевался) указывало на давно прошедшие для автора времена «от великаго Ярослава и до Володимера» XI – начала XII в. (если только «в ты дни» не позднейшая вставка). Так или иначе, но имеется повод для догадки о том, что предполагаемый первоначальный текст «Слова о погибели» мог появиться в XII – начале XIII в.

Эту датировку подтверждают аналогии основным литературным мотивам в рамках первоначального текста «Слова». Аналогии обнаруживаются именно в памятниках, не переступивших за начало XIII в. Часть аналогий уже была приведена выше. Добавим еще.

Первый фрагмент первоначального текста – описание красот Русской земли – имеет сравнительно богатую аналогию с началом же «Шестоднева» Иоанна Экзарха, хорошо известного на Руси уже в XI в. «Слово»: «...украшена земля Руськая... реками и кладязьми... горами... холми... дубравоми... птицами бещислеными... винограды... – всего еси испольнена...». «Шестоднев»: «небо... *украшено*... и *земля* садом и *дубравами*... и *горами*... и *рекы*... рыбами *исплънены*», «*рекы*... и *кладеци*» (колодцы), «*дубравы* и... *горы*», «*птице* еже *бечисмене*» (бесчисленные)[66]. Характер сходства элементов перечисления в обоих памятниках указывает на то, что тут «Слово о погибели Русской земли», конечно, восходило не непосредственно к «Шестодневу», а к очень старой традиции описания природы, когда вкупе обычно упоминались украшенность, наполненность, земля, реки, колодцы и источники, горы, холмы, дубравы, сады или «винограды», птицы... Поэтому не удивительно, что природоописательные аналогии «Слову» обнаруживаются и в других, но тоже древних, предшествовавших «Сло-

ву о погибели» произведениях, как, например, в «Слове о десяти девицах» Иоанна Златоуста (один из его списков находится в «Успенском сборнике»): «тъ бо... *украшеныи* ликъ звездныи основа... *землю напълни... горы*, и *дубравы, хълмы*, источьники... *рекы...* роды садовьныя» (315). Слабую аналогию к последовательности описания элементов ландшафта в «Слове» можно найти также в «Хождении» игумена Даниила: «ни *рекы*, ни *кладязя...* несть... Суть *винограда* мнози...», «несть *рекы...* ни *кладязя...* в *горах...*» (48, 58).

В произведениях же конца XII–XIII вв. уже не встречается специальных описаний природы, подобных «Слову о погибели», и лишь иногда почти неузнаваемые сочетания знакомых элементов попадаются в отрывках на совершенно иные темы. Например, в «Слове о полку Игореве»: «наступи на *землю* Половецкую, притопта *хлъми...* взмути *реки* и *озеры*» (50). Или совсем в метафорическом значении в «Молении Даниила Заточника»: «Зане князь щедръ, аки *река*, текуща... сквози *дубравы...* А бояринъ щедръ, аки *кладяз сладокъ*»[67]. Но все это в лучшем случае только отзвуки старой природоописательной традиции, к которой гораздо ближе оказывается «Слово о погибели Русской земли», возможно, оттого, что оно появилось еще до конца XII в.

Второй фрагмент первоначального текста «Слова о погибели», посвященный Владимиру Мономаху, тоже перекликается именно со старыми памятниками. Так, мотив страха всех стран, включая «поганых», перед Владимиром Мономахом разрабатывался кроме «Слова о погибели» только в особых летописных похвалах Мономаху под 1125 г. в «Лаврентьевской летописи» и под 1126 г. в «Ипатьевской летописи». Вошедший в похвалу Мономаху мотив металлических ворот, которыми отгораживаются или отгораживают от опасности, – в «Слове» это «угры (венгры) *твердяху каменыи городы железными вороты*, абы на них великыи Володимеръ тамо не вьсехалъ» – в XIII в., насколько нам известно, не встречается, а имеет некоторую аналогию только раньше – в «Ипатьевской летописи» под 1201 г., где напоминается какая-то старая легенда, посвященная «Мономаху, погубившему поганыя... половци, изгнавшю... за Железная врата» (716); вне связи с Мономахом железные врата упоминаются фразеологически сходно в «Хождении» игумена Даниила: «сделано есть около *градом каменым твердо, врата* же имат *железна* град-от» (96); еще

одна относительная аналогия, но уже с медными вратами, извлекается из «Повести временных лет» под 1096 г., где пересказана древняя легенда о «нечистых народах», которые «заклепени» Александром Македонским «в горах»: «и ту створишася врата медяна и помазашася сунклитомъ... ни огнь можеть вжещи его, ни железо его приметь» (228). Так что повествование о Владимире Мономахе как первоначальное ядро «Слова о погибели Русской земли», пожалуй, обладает чертами древности XI–XII вв.

Правда, не все мотивы «Слова о погибели» подтверждают его древность, но только из-за того, что мотивы эти не находят параллелей в древнейших памятниках; хотя параллели есть в несколько более поздних произведениях. Например, высказывание о «немцах» в «Слове о погибели» — «далече будучи за синимъ моремъ» — соотносится со «Словом о полку Игореве», в котором неоднократно упоминается «синее море» (49, 50, 51, 54); выражение «далече будучи» в «Слове о погибели» перекликается с выражением «далече залетело» в «Слове о полку Игореве» (47); а глагол «быти» в значении «находиться» неоднократно употребляется в «Слове о полку Игореве»: «прелетети издалеча... Аже бы ты былъ», «не бысть ту (тут) брата», «князю Игорю не быть» (в плену) и пр. (51, 53, 55). Знаменитое восклицание «Слова о погибели» — «О, светло светлая... земля Руськая... всего еси испольнена...» — сходствует с не менее знаменитым восклицанием «Слова о полку Игореве» — «О Руская земле! Уже за шеломянемъ еси!» (46, 47), а также со словосочетанием «светъ светлыи» (46). Однако эти параллели в «Слове о полку Игореве» настолько дробны в каждом случае, что заставляют предполагать не влияние одного произведения на другое, а общую ориентацию обоих памятников на какую-то древнюю литературную традицию, но бóльшую близость к ней все-таки «Слова о погибели Русской земли».

Представить в цельном виде эту литературную традицию XI–XII вв. мы пока не можем, но разрозненные отголоски ее, сходные с мотивами и фразеологией «Слова о погибели Русской земли», можем указать, кроме «Слова о полку Игореве», и в некоторых более поздних памятниках. Например, в торжественном слове Моисея Выдубицкого, помещенном под 1199 г. в «Ипатьевской летописи», восхваляется киевская «держава», которая «не

токмо и в Рускых концехъ ведома, но и сущимъ в море далече» (713. Ср. в «Слове о погибели»: «далече будучи за... моремъ»). В «Похвале роду рязанских князей», заключающей «Повесть о разорении Рязани Батыем» в 1237 г., сказано, что рязанские князья у греческих царей «дары... многи взимаша»[68] (ср. в «Слове о погибели»: император «цесарегородскыи... великыя дары посылаша» ко Владимиру Мономаху). Но опять-таки «Слово о погибели» богаче сочетаниями древних элементов, чем эти памятники. Все это позволяет относить первоначальный текст «Слова о погибели» ко времени даже ранее конца XII в.

Больше того, характеристика Мономаха как главное содержание второго отрывка первоначального текста побуждает резко сузить его датировку. Такая обобщающая похвала деяниям Мономаха могла появиться, вероятно, лишь после его смерти в 1125 г., во второй четверти XII в., пока в Киеве правили поочередно его сыновья. Отсюда и первый отрывок первоначального текста можно также отнести ко второй четверти XII в., ибо благополучие всей Русской земли допустимо было превозносить хотя и после смерти Владимира Мономаха, но, пожалуй, до разгрома Киева в 1169 г. Андреем Боголюбским. Подчеркнем, правда, что не обнаруживается никаких определенных следов существования «Слова о погибели Русской земли» в XII в., тем более в первой половине XII в., и предположение о первоначальном виде «Слова» остается лишь предположением.

В целом, мы еще яснее видим, что история «Слова о погибели Русской земли» свелась к погибели самого «Слова». Первоначальный текст «Слова» второй четверти XII в. претерпел замены и вставки лет через 100, не ранее второй трети XIII в.[69]; этот новый текст XIII в., в свою очередь, был подвергнут разрушительной экзекуции, по догадкам исследователей, то ли вскоре, в 1263–1283 гг., то ли только через 200 лет, в 1450–1480-е гг., и в качестве строительного материала, притом с поновлениями и искажениями, оказался присоединенным к «Житию Александра Невского»[70], вне которого мы «Слова о погибели» и не знаем. Однако, как можно убедиться, при изучении повествовательной манеры памятника появляются некоторые основания для того, чтобы представить гипотетический первоначальный текст «Сло-

ва о погибели Русской земли» как самостоятельное произведение – предшественник «Слова о полку Игореве».

4. «Житие Александра Невского» и фразеология летописания XII в.

Переход книжников к старательному использованию сложившихся фразеологических форм, к мелко-компилятивной манере изложения заметен на раннем примере «Жития Александра Невского», написанного во Владимире в 1282–1283 гг.[71] и затем всегда идеологически очень ценимого.

Начнем анализ не с идеологии, а с фразеологии памятника – с рассказа о знаменитом Ледовом побоище, задавшись вопросом, в какой манере он написан. Д. С. Лихачев обратил преимущественное внимание на «круг южнорусских памятников, литературная манера которых отразилась и в Житии Александра»; подчеркнул, что «житие несет в себе западнорусскую, галицкую литературную традицию»[72]; и к рассказу о Ледовом побоище привел параллель из южной «Галицкой летописи» и из переводной «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия, которую переписывали в составе южнорусских же компилятивных хронографов домонгольского времени[73].

Сопоставим уже найденные учеными сходные выражения (отмечены курсивом) в описаниях разных битв разными памятниками. «Житие Александра Невского», рассказ о Ледовом побоище: «трускъ от *копий ломления* и звукъ от сечения *мечнаго*... и не *бе видети* леду»[74]. «Галицкая летопись» под 1240 г.: «и ту *беаше видити ломъ копеиньı*»[75]; та же летопись под 1249 г.: «крепко *копьем* же *изломившимся,* яко от грома тресновение бысть... от крепости ударения копеиного» (803). «История» Иосифа Флавия: «*бысть видети лом копийны* и скрежетание мечное»[76]. Сходство есть, но очень скудное между «Житием», с одной стороны, и «Галицкой летописью» с «Историей» Флавия, с другой стороны. С «Историей» Флавия даже больше сходных элементов, чем с «Галицкой летописью».

Но добавим до сих пор еще не проводившиеся сопоставления – с **«Киевской летописью»**. Начнем со статьи под **1174 г.** Точек соприкосновения при описании битв оказывается доволь-

но много. «Житие»: «съступишася *обои, и бысть* сеча зла и трускъ от *копий ломления и звукъ* от сечения мечнаго... и не *бе видети* леду» (171). «Киевская летопись»: «смятошася *обои, и бысть* мятежь великъ, и гласе незнаеми, и ту *бе видити ломъ копииныи и звукъ* оружьныи» [77]. Еще есть соответствия в тех же рассказах. «Житие»: «*помощию Божиею... гоняше*» (171). «Киевская летопись»: «*Бога... помочь* невидимо *гонящее*» (577). «Житие»: «и бяше *множество* полоненых» (172). «Киевская летопись»: «и *много* колодникъ изыимаша» (577). Явственные соответствия: столкнулись оба, была схватка, лом копий, звук, гонят Божьей помощью, много пленных. К «Житию» ближе рассказ из «Киевской летописи» XII в., чем фраза из «Галицкой летописи» XIII в.

Не только с одной статьей, но с целым рядом статей именно «Киевской летописи», а не «Галицкой летописи» перекликается рассказ «Жития» о Ледовом побоище. Сравним «Житие» с «Киевской летописью» — по хронологии ее статей, начиная с **1111 г.** «Житие»: «Князь же Александръ воздевъ руце *на небо* и рече: “Суди ми, Боже...” ...и *съступишася обои,* и бысть сеча зла и трускъ от копий... *яко видех* полкъ Божий на въздусе пришедши на *помощь* Александрови... И *даша плеща своя...*» (170—171). «Киевская летопись»: «възведше очи свои *на небо,* призываху Бога вышняго и бывшю же *соступу* и брани крепце... и посла Господь Богъ ангела в *помощь* русьскимъ княземъ... и тресну аки громъ... и брань бысть люта межи ими и падаху *обои...* половци *вдаша плещи свои на бегъ...* невидимо бьеми ангеломъ, *яко* се *видяху* мнози человеци» (267). Ср.: «воздев на небо» — «взведше на небо»; «съступишася обои» — «бывшю же соступу... падаху обои»; «яко видех» — «яко се видяху»; «пришедши на помощь» — «посла... в помощь»; «даша плеща своя» — «вдаша плещи своя»; «трускъ» — «тресну» и пр. И еще в конце рассказов наблюдается сходство. «Житие»: «И *возвратися* князь Александръ с победою *славною...* И нача слыти имя его по *всемъ странамъ... и до* великого *Риму*» (172—173). «Киевская летопись»: «*возвратишася* русьстии князи въ свояси съ *славою* великою къ своимъ людемъ, и ко *всимъ странамъ* далнимъ рекуще... *и до Рима* проиде...» (273). Характер сходства свидетельствует о том, что автор «Жития» обильно использовал фразеологический материал «Киевской летописи».

Но статья под 1111 г. – это все-таки еще «Повесть временных лет» третьей редакции, хотя и в составе Киевского летописного свода 1200 г.[78]

Однако если обратиться к массиву собственно «Киевской летописи», то сходства «Жития» с летописью не иссякают. Вот «Житие» о Ледовом побоище и под **1149 г.** летопись. «Житие»: «*и поидоша противу себе... въсходящю солнцю* и *съступишася* обои, и *бысть сеча зла*» (171–172). «Киевская летопись»: «*и поидоша* полкы своими *противу* имъ... *поидоша* полци к *собе*, яко *солнцю въсходящю, ступишась, и бысть сеча зла* межи ими» (382). Автор «Жития» явно использовал фразеологию и композицию киевского летописного повествования.

В рассказе о Ледовом побоище из «Жития» заметны также некоторые элементы сходства с последующей летописной статьей под **1178–1179 гг.** «Житие»: «Князь же Александръ *въздевъ руце на небо*» (170); «сего *дасть* ему *Богъ в руце* его» (171–172). «Киевская летопись»: «*воздевъ руце на небо*... и *предастъ* душю свою *в руце Божие*» (стб. 609). «Житие»: «*И возвратися* князь Александръ *с победою славною*» (172). «Киевская летопись»: «и *возъвратишася* во свояси, приимше от Бога на поганыя *победу славою* и честью великою» (608). Тут тоже ощутимо влияние россыпи летописных выражений на «Житие».

В целом же, рассказ о Ледовом побоище в «Житии» впитал очень много запомнившихся автору выражений из «Киевской летописи». Например, дружина в «Житии» говорит Александру перед битвой: «ныне приспе время нам *положити главы своя* за тя» (170). Подобная формула просто бродит по летописи: «хочемъ же... *головы свое сложити*» (427, под 1151 г.; 466–467, под 1153 г.), «*головы своя складаемъ*» (480, под 1155 г.), «*за тя головы свои съкладываемь*» (605, под 1177 г.).

И иные рассказы «Жития», не только о Ледовом побоище, подтверждают ориентацию автора на «Киевскую летопись». Например, известная летописная повесть под **1185 г.** о походе князя Игоря на половцев фразеологически раздробилась по разным местам «Жития». «Киевская летопись»: «*утеръ слезъ* своих... и *бысть* скорбь и *туга* люта, *яко же* николи же *не бывала*...» (645). «Житие»: «утеръ слезы» (163), «*бысть* же вопль, и кричание, и *туга*,

яко же несть была» (179). «Киевская летопись»: «*уполошась приезда* ихъ» (650). «Житие»: «*полошати*... ркуще:... *едет*» (174).

Еще одно соответствие элементов повествования. «Киевская летопись» под **1152 г.**: «пригна ему *посолъ* от *короля*... молвить: "*Се уже сде*..." ...Изяславъ же то *слышавъ*...» (447). «Житие»: «*королъ*... посла *слы своя*... глаголя: "...*се* есмь *уже зде*..." ...Александръ же, *слышавъ* словеса сии...» (162).

Многочисленные одиночные фразеологические элементы, повторяющиеся в «Киевской летописи», использовал автор «Жития» то тут, то там. Например, «Киевская летопись»: «онемь же пакостящимъся» (404, под 1150 г.), «начаша пакостити» (526, под 1167 г.), «всяко пакостити» (541, под 1170 г.). Соответственно «Житие»: «начаша пакостити волости Александрове» (173). Так же многократно в «Киевской летописи» повторялись фразы о восходе солнца и о воздевании рук на небо, и сходные выражения попали в «Житие».

Мы далеко не исчерпали всех фактов фразеологического влияния «Киевской летописи» на «Житие Александра Невского»: оно, быть может, было более значительным, чем галицкое влияние, особенно в воинских эпизодах «Жития».

Обнаруживается еще один, уже не чисто южнорусский и притом совсем неизученный источник «Жития» — северо-восточное летописание, представленное «**Лаврентьевской летописью**». Рассмотрим летописные статьи в хронологическом порядке, начиная с «Повести временных лет», и рассказ «Жития» о Ледовом побоище. Под **1019 г.** летопись рассказывает о битве: «Ярославъ... *въздевъ руце на небо, рече:* "...Брата моя!.. *помозета ми*..." И се ему рекшю, *поидоша противу собе, и покрыша* поле Летьское *обои отъ множьства вой. Бе же* пятокъ *тогда, въсходящю солнцю, и сступишася обои, бысть сеча зла... яко* по удольемь *крови* тещи»[79]. «Житие»: «и *поидоша противу себе, и покриша* озеро Чюдьское *обои от множества вои*... Князь же Александръ, *воздевъ руце на небо, и рече*: "...*помозе ми*, Господи...". *Бе же тогда* субота, *въсходящю солнцю, и съступишася обои, и бысть сеча зла... яко* же *покры* бо ся *кровию*» (170–171). Не трудно убедиться, что приведенный отрывок из «Жития» содержит гораздо больше элементов сходства со статьей под 1019 г. «Лаврентьевской летописи», чем со статьями «Киевской летописи» под 1149, 1174, 1178–1179 гг. и с «Повестью временных лет» под

1111 г. по «Ипатьевской летописи» (ср. выше). Та же статья под 1019 г. есть и в «Ипатьевской летописи», но она отличается мелкими разночтениями от статьи в «Лаврентьевской летописи», а «Житие» оказывается, пожалуй, ближе к тексту лаврентьевскому: в частности, в «Лаврентьевской летописи» и в относящихся к ней списках, а также в «Житии» сказано, что «сступишася обои»; в «Ипатьевской летописи» же и в относящихся к ней списках явно искажено — «совокупишася обои». Так что в данном отрывке «Житие», вероятно, восходило к «Повести временных лет» в северо-восточном летописании (или Владимирском своде) XII в.[80]

Перейдем к последующим воинским статьям «Лаврентьевской летописи», то есть северо-восточного летописания XII в., отразившегося в рассказе о Ледовом побоище в «Житии». Под **1149 г.** «Лаврентьевская летопись»: «Яко *солнцю заходящю, сступишася обои, и бысть сеча зла»* (306); «Житие»: «*въсходящю солнцю,* и *съступишася обои, и бысть сеча зла*» (171). «Лаврентьевская летопись»: «*похвалу* ему *даша* велику» (308); «Житие»: «*подающе хвалу*» (172). На этот раз тоже можно говорить о фразеологической зависимости «Жития» от большего числа элементов владимирского летописного изложения, хотя и не от конкретного летописного эпизода.

Далее сходство наблюдается между Владимирским сводом под **1176 г.** и опять-таки рассказом о Ледовом побоище в «Житии». «Лаврентьевская летопись»: «*Богови* паки *помагающю* ему и оправившю *предо всеми* человекы. Михалко... поеха въ Володимерь с честью и с *славою* великою... *ведущимъ* предъ нимъ колодникы... Выидоша *со кресты* противу Михалку и брату его Всеволоду *игумени и попове и вси* людье» (357). «Житие»: «победи я *помощию Божиею*... Зде же *прослави* Богъ Александра *пред всеми* полкы... и возвратися князь Александръ с победою *славною.* И... полоненых... *ведяхуть*... И яко же приближися... *игумени* же *и попове и весь* народ сретоша и предъ градомъ *съ крестъ*» (171–172). И еще соответствия обнаруживаются по ходу летописного изложения. «Лаврентьевская летопись»: «*головы свое положимъ... за* тые князи... Се бо володимерци *прославлени Богомъ по всей* земьли» (359). «Житие»: «ныне приспе время нам *положити главы своя за* тя» (170); «и нача слыти имя его *по всемъ* странамъ» (173). Автор «Жития», видимо, припоминал целые блоки владимирского летописного повествования, а не только отдельные выражения.

Сравним еще одну летописную статью с «Житием». «Лаврентьевская летопись» под **1177 г.**: «узреша чюдную матерь *Божью* Володимерьскую... аки *на воздусе* стоящь» (361); «Житие» о Ледовом побоище: «яко видех полкъ *Божий на въздусе*» (171). Соответствия продолжаются. «Лаврентьевская летопись»: «*поидоша* к *собе* на грунахъ *обои и покрыша* поле Юрьевское... *поведоша* колодникы... и наказалъ по достоянью *рукою* благовернаго князя Всеволода...» (362—363); «Житие»: «*поидоша* противу *себе и покрыша* озеро Чюдьское *обои...*» (170); «полоненых... *ведяхуть*... свободи градъ Псков от иноязычникъ *рукою* Александровою» (172). Есть еще некоторые соответствия, но и так ясно, что автор «Жития» в рассказе о Ледовом побоище больше использовал фразеологию северо-восточных воинских рассказов, чем киевских. В частности, сообщения «Жития» о том, что войска покрыли озеро, что на воздухе был виден полк Божий в помощь Александру, которого Бог прославил перед всеми и которого встретили с крестами, — все эти детали восходят к северо-восточным летописным воинским рассказам, а не киевским. Правда, многие соответствия встречаются в обеих летописях (летописцы читали друг друга), а единичные соответствия попадаются только в «Киевской летописи», вроде выражения «даша плеща». В целом же, рассказ о Ледовом побоище в «Житии» — фразеологически сборный из разных воинских сочинений, но за основу автор взял повествование Владимирского свода.

Тесную связь остального текста «Жития», уже помимо рассказа о Ледовом побоище, с северо-восточным летописанием раскрывают некоторые летописные статьи, из которых особенно обильно автор «Жития» почерпнул довольно специфические выражения. Например, небольшая статья под **1125 г.**, содержащая некролог Владимиру Мономаху, пользовалась особым вниманием автора «Жития» — последуем за ее изложением. Летопись: «*прослувый* в победахъ, *его имене* трепетаху *вся страны,* и *по всемъ* землямъ изиде слухъ его» (279); «Житие»: «И нача *слыти имя его по всемъ странамъ*» (173); «промчеся весть его» (174). Немного далее в летописной статье следует фраза: «Вся бо зломыслы его *вда Богъ* подъ *руце его*» (279); «Житие»: «сего *дасть* ему *Богъ* в *руце его*» (171—172). Последующие фразы в летописной статье: «добро творяше врагомъ своимъ, *отпущаше* я одарены, *милостивъ* же

бяше паче меры» (279); «Житие»: «а инех помиловавъ, *отпусти*, бе бо *милостивъ паче меры*» (169). Еще немного дальше в летописном тексте: «*сродникома своима*, к *святыма мученикома Борису и Глебу*» (280); «Житие»: «*святая мученика Бориса и Глебъ... сроднику своему* князю Александру» (165). Летопись: «*Жалостивъ же бяше*» (280); «Житие»: «*Жалостно же бе...*» (163). Затем фраза в летописной статье: «*в церковь внидяшеть*, и *слыша* пенье, и абье слезы испущаше, и тако *молбы... со слезами* воспущаше...» (280); «Житие»: «*слышав* словеса сии... *вниде в церковь*... нача *молитися съ слезами*» (162). Потом следуют еще соответствия. Летопись: «Богъ... исполни *лета* его в доброденьстве» (280); «Житие»: «удолъжи Богъ *лет* ему» (175). Редкий эпитет повторяет «Житие». Летописная статья: «у *милое* церкве» (280); «Житие»: «*милаго* Александра» (164) – этот эпитет гораздо раньше был употреблен во владимирском летописании, чем в галицком[81]. В конце летописной статьи: «*укрепивъся* Божьею помощью, *не жда* иное помощи ни брата, ни другаго» (281); «Житие»: «нача *крепити* дружину свою... *не съждався* съ многою силою своею» (163). И наконец, заключительная фраза: «*победи...* и тако *воротися князь* Ярополкъ, *хваля и славя* Бога» (281); «Житие»: «*Князь* же Александръ *возвратися* с победою, *хваля и славя* своего Творца» (168). Влияние этой летописной статьи 1125 г. на повествование автора «Жития» несомненно.

Автор «Жития» был начитан и в более позднем, уже владимиро-ростовском летописании XIII в. (оно тоже представлено «Лаврентьевской летописью»). Вот, например, статья под **1230 г.**: Летопись: «*потрясеся земля... дивнаго* того *чюдесе*» (431); «Житие»: «яко и *земли потрястися... чюдо дивно*» (179). Далее летопись: «тако *слышахомъ* у *самовидець*» (432); «Житие»: «се же *слышах* от *самовидца*» (171). И вот еще какое соответствие. Летопись: «*солнце* нача *погыбати... людемъ всемъ* отчаявшимъся своего житья, мняще *уже* кончину сущю» (432); «Житие»: «зайде *солнце...* и *вси людие* глаголаху: "*Уже погыбаемъ*"» (178). Автор «Жития» в данном случае вольно использовал фразеологию летописного рассказа для своих тем, не схожих с летописными.

Сравнительно с последующей статьей под **1237 г.** в «Житии» заметна та же временами вольная передача летописных выражений. Опять посмотрим по ходу статьи. Летопись: «отъ *Всточьные страны*» (437); «Житие»: «на *Въсточней стране*» (173). Летопись:

«почаша *воевати* Рязаньскую *землю,* и *пленоваху... попленивше...*» (437); «Житие»: «посла... *повоевати землю* Суждальскую. По *пленении* же...» (174—175). Летопись: «*молящюся со слезами*» (442); «Житие»: «нача *молитися со слезами*» (162). Летопись: «*нудиша...* быти въ ихъ воли и *воевати* с ними» (442); «Житие»: «*нужда...* веляще *с* собою *воиньствовати*» (177). Летопись: «звезду светоносну *зашедшю*» (443); «Житие»: «*зайде* солнце» (178) — оба выражения имеют в виду умерших князей. Летопись: «Се бо и *чюдно бысть... вложиша* ю в гробъ к своему телу» (444); «Житие»: «*Бысть* же тогда *чюдо* дивно... положено бысть святое тело его в раку... да *вложат* ему...» (179). И последнее, больше смысловое, чем фразеологическое соответствие. Летопись: «тотъ никако же у иного князя *можаше* быти за любовь его» (444); «Житие»: «добра господина не *мощно* оставити» (178). Судя по соответствиям, изложение в «Житии» могло быть навеяно этой летописной статьей не индивидуально, а вкупе со всем северо-восточным летописным повествованием XII—XIII вв.

Общая картина ясна: автор «Жития», во-первых, пользовался не только простой россыпью привычных летописных выражений (владимирских, киевских, галицких), но иногда и фразеологическим составом конкретных летописных отрывков, а в отдельных случаях и целых рассказов; во-вторых, автор «Жития» использовал вперемешку фразеологию множества иных источников (см. известные работы В. П. Мансикки и Н. И. Серебрянского о «Житии»), то есть автор стремился создать солидное, основанное на авторитетной фразеологии повествование.

Это стремление книжника к авторитетности его повествования привело к массе фразеологических повторов в «Житии», к подчеркиванию в рассказах чего-то благопристойно однотипного. Так, с начала «Жития» из эпизода в эпизод у автора переходят упоминания о силе: «*сила* же бе его часть от *силы* Самсоня... Възврати к граду *силу* ихъ... некто *силенъ* от Западныя страны... събра *силу* велику... подвижеся в *силе* тяжце... в не *силах* Богъ... съ многою *силою* своею... уведав *силу* ратных... подивишася *силе* его... в велице *силе*... яко же... *силнии*... царь *силенъ*... в *силе* велице» (160—174) и т. д. Повторяются упоминания и о руках: «*рукы* дръжаща... от *рукы* его... имемъ его *рукама*... воздевъ *руце*... в *руце* его... *рукою* Александровою... *рукама* изыма... распростеръ *руку*» и пр. (165—

170). Повторяются упоминания о сердце («разгоресе *сердцемъ*», «не имея страха в *сердцы* своем», «*сердца* ихъ акы *сердца* лвомъ», «урвется *сердце*» — 162—177), но особенно часто — о слышании вестей персонажами и самим автором. Повторы обычны даже внутри небольших эпизодов; например: «*святое крещение*... въ *святемъ крещении*... видети видение *страшно*... слыша шюмъ *страшенъ*... отъиде от *очию* его... радостныма *очима* исповеда...» (164—166). Однотипные эпизоды, конечно же, излагаются фразеологически однотипно: и король «пыхая *духомъ ратным*» (162), и «мужи Александровы исполнишася *духом ратнымъ*» (170) и т. п. Все это подтверждает ощущение, что мы имеем дело с литературным творчеством[82].

«Житие Александра Невского» позволяет предположить, что довольно рано, с конца XIII в. новый тип уже традиционно-комбинаторного, компилятивно-фразеологического словесного творчества пришел на смену прошлому первооткрывательскому, яркому архаическому творчеству.

5. Новые мотивы в «Слове о погибели Русской земли» и «Задонщине» по спискам второй половины XV в.

«Слово о погибели Русской земли» XIII в. дошло до нас в псковском сборнике последней четверти XV в., 1486—1487 гг., и в псковском же сборнике середины XVI в., 1547—1558 гг.[83] Мы рассматриваем реально дошедший текст XV в. соответственно как литературное явление уже XV в.

Смысл повествования в списках XV в. стал несколько иным сравнительно с предполагаемым текстом XIII в. Вот как, например, разные народы охарактеризованы в «Слове»: при Владимире Мономахе «литва из болота на светъ не выникываху; а угры твердяху каменыи городы железными вороты, абы на них великии Володимеръ тамо не вьсехалъ; а немци радовахуся, далече будуче за синимъ моремъ»[84]. Конкретные детали в этой характеристике наверняка связаны с древнерусской литературной архаикой[85], но кажутся более новыми какие-то опасливо-владельческие мотивы в тексте XV в.: угры — огородились в своих каменных городах с железными воротами, «абы на них великыи

Володимеръ тамо не вьсехалъ»; литва — в своих болотах боится и высовываться; «немци» — «радовахуся, далече будуче» от угрозы захвата их земли у себя за Синим морем; греки — боятся потерять принадлежащий им Царьград («жюръ Мануилъ цесарегородскыи опасъ имея... абы подъ нимъ великыи князь Володимеръ Цесарягорода не взял»). И совсем уже хозяйственно-бытовые занятия указываются у остальных народов: буртасы, черемисы, веда и мордва — «бортьничаху»; а половцы — «дети своя ношаху в колыбели». Русская земля также отличается одним главным качеством — богатством материальным: «многыми красотами удивлена еси... всего еси испольнена»; и части этого богатства — все превосходные хозяйственно или очень представительные: города — бесчисленные или великие, села — великие или дивные, «винограды обителные» — дивные, озера — многие, горы — крутые, холмы — крутые или высокие, дубравы — высокие или частые, поля — чистые или дивные, дикие звери — различные, разные птицы — бесчисленные и пр. К тому же «великыя дары» посылает на Русь царьградский правитель.

Хозяйственно-материальные мотивы стали заметны сквозь привычные воинско-уважительные темы («князьми грозными... все покорено» и т. д.), пожалуй, именно в отредактированном или искаженном отрывке XV в., но эти мотивы, вероятно, были слабее или отсутствовали в «Слове» XIII в. Предполагать это позволяет масса искажений в тексте XV в., а они-то как раз и вносят хозяйственные мотивы в изложение. Самое показательное место — о половцах; фраза явно искажена: «Володимеру Иманаху, которымъ то половоци дети своя ношаху в колыбели»; в произведении XIII в. должно было быть на самом деле: «Володимеру Манамаху, которымъ то половоци дети своя полошаху в колыбели»[86]. В перечне народов — тоже какой-то сбой и пропуск, отчего тоймичи с притоков Северной Двины оказались землевладельцами «и за Дышючимъ морем»[87]. Особенно сильна путаница в распределении большинства эпитетов при перечислении благ Русской земли — как первоначально распределялись эпитеты, можно гадать до бесконечности, но теперь, в списках XV в., они двусмысленно могут относиться к разным соседним существительным попеременно или одновременно и тем самым усиливать хозяйственную добротность объектов: «различными птицами

бещислеными», «бещислеными городы великыми», «великыми селы дивными», «дивными винограды обителными» и т. п. Один из эпитетов читается по-разному, потому что записан под титлом универсально: «чстыми»[88] — если дубравами, то «частыми»; если полями, то «чистыми»; так дополнительно разнообразится богатство: «высокими дубравоми частыми» и одновременно «чистыми польми дивными». Другой из эпитетов, возможно, был искажен: наверное, было — «дивиими зверьми», стало — «дивными зверьми различными» — опять-таки хозяйство богаче. В общем, по отрывку «Слова» видно, как старый романтический текст в результате мелких искажений и невольных переосмыслений в XV в. наполнился материально-хозяйственными мотивами.

Аналогии подтверждают закономерность накопления новопоявившихся хозяйственных мотивов в поздних списках «Слова» — ведь произведение было связано с четырьмя периодами. Во-первых, с XII в.: с литературой XII в. перекликается, как хорошо известно, многое в отрывке «Слова», но все-таки не хозяйственно-материальные мотивы. Во-вторых, с XIII в.: современная «Слову» литература первой половины XIII в. тоже не отличалась распространением хозяйственных мотивов. В-третьих, с концом XIII в.: отрывок «Слова» составил вступление к «Житию Александра Невского» 1282—1283 гг.; однако ни в «Житии», ни в других произведениях второй половины или конца XIII в. нет похожих материальных мотивов тоже. В-четвертых, с XV в.: «Слово» было присоединено к «Житию» в 1450—1480-е гг.[89], и вот в это то время обнаруживаются тематические аналогии списку «Слова» 1486—1487 гг., так как хозяйственные и имущественные мотивы стали очень заметны в литературе именно XV в.[90]

Самая близкая повествовательная аналогия «Слову о погибели» — Кирилло-Белозерский список «Задонщины» 1470—1480-х гг.[91], содержащий тоже преимущественно начальную, к тому же сокращенную часть произведения[92], причем со знаменательным заимствованием, в сокращении же, одного места из «Слова о погибели Русской земли»[93]. Хотя сама «Задонщина» конца XIV — начала XV в. уже была хозяйственна своей манерой изложения сравнительно с аристократичным «Словом о полку Игореве», но список 1470—1480-х гг. еще больше добавил обыденные и приземленные мотивы в изложение.

Особенно по изображению природы в этой очень краткой редакции «Задонщины», составленной Ефросином, кирилло-белозерским монахом[94], различима приземляющая направленность повествования у редактора конца XV в. Вот, например, облака трижды упоминаются у Ефросина. Первое упоминание облаков: «Жаворонокъ птица, въ красныя дни утеха, взыди под синие облакы»[95]; а между тем в других списках «Задонщины» названы небеса, а не облака (536, 541, 551), то есть облаков не было первоначально? Однако в Кирилло-Белозерском списке очень начитанного Ефросина сохраняются уникальные чтения, близкие к «Слову о полку Игореве» и первоначальному виду «Задонщины»[96]; в том числе и упоминание синих облаков соотносится с фразой из плача Ярославны: «подъ облакы веяти, лелеючи корабли на сине море»[97]; еще соответствия с плачем Ярославны: «красныя дни» («Задонщина») – «слънце... красно еси» («Слово», 55); «утеха» («Задонщина») – «веселие» («Слово», 54); «жаворонокъ» («Задонщина») – «зегзица» («Слово», 54). Значит, в первоначальном виде «Задонщины» присутствовали облака; а вот небеса не упоминаются вообще ни в «Слове о полку Игореве» (кроме одного раза в конце), ни в списке Ефросина. Но к чему прилагалось слово «синий» в первоначальном виде «Задонщины», остается неизвестным. Странное словосочетание «синие облакы», скорее всего, написал сам Ефросин, и какой-то смысл в этом был, раз он потом снова повторил это словосочетание.

Рассматриваемый первый отрывок с синими облаками посвящен началу сборов в поход, жаворонку предлагается: «...пои славу великому князю Дмитрею Ивановичю и брату его Володимеру Ондреевичю. Они бо взнялися какъ соколи со земли Русскыя на поля половецкия». В остальных списках здесь упоминается буря, которая сносит или заносит соколов из земли залесской в поле половецкое (536, 541, 551). У Ефросина же в результате переосмысления им первоначального текста все выглядит благополучно и даже приземленно: бури нет и в помине, соколов ничто не уносит, они самостоятельно снялись с места («взнялися») да и полетели себе, притом не в поле, а на поля – как бы кормиться. Да и какая буря, если упоминаются «красныя дни»? Так что синие облака у Ефросина тоже выступают признаком благополу-

чия, под ними поют славу князьям; тем более что в погожий день низ пухлых, кучевых облаков, действительно, синеватый.

Второе упоминание синих облаков в Кирилло-Белозерском списке: «Птици небесныя пасущеся то под синие оболока» (549). Птицы мирно пасутся у Ефросина! В других списках нет пасущихся птиц (537, 542, 552). Правда, продолжение фразы как будто указывает на тревожность обстановки: «...ворони граютъ, галици свои речи говорятъ, орли восклегчютъ, волци грозно воютъ...» Но, оказывается, напротив — эти животные стерегут Русскую землю: в том числе «лисици часто брешютъ» (как сторожевые собаки); в других списках лисицы зловеще брешут на костях или на кости (537, 541, 552; ср. также «Сказание о Мамаевом побоище», использовавшее «Задонщину»[98]); Ефросин к тому же успокоительно поясняет, чего хотят животные: «чаютъ победу на поганыхъ, а ркучи так: "земля еси Русская... буди и нынеча за княземь великим Дмитриемь Ивановичемь"». Таких пояснений нет в других списках. Так что и тут необычные синие облака вписаны Ефросином в благополучную, притом приземленную картину, где и «солнце... светитъ» просто; в остальных же списках — не так обыденно: солнце сияет (537, 543, 553; то же в «Сказании о Мамаевом побоище»[99]).

Еще раз уже другие, тревожные облака упоминает Ефросин — идут татары, и «ис тучи выступи кровавыя оболока» (549); в прочих списках выступили или пролились кровавые зори (537, 542, 552). В этом отрывке у Ефросина многое получилось более предметным, реальным и приземленным. Облака вместо зорь. Ветер, пожалуй, более обыденный: «всташа силнии ветри» (в других списках ветры возвеяли). Непогода прописана более четко, предметно и протяженно: ветры «прилелеяша тучю велику», из тучи выступили кровавые облака, «а из нихъ пашютъ синие молньи», то есть из облаков извиваются молнии (в остальных списках нет изобразительной цепочки «туча — облака — молнии», но кучно: тучи, зори, а в зорях трепещут сильные, а не синие молнии. То же в «Сказании о Мамаевом побоище»[100]). Появилось и очередное материально-владельческое объяснение у Ефросина, отсутствующее в списках: поганые татары хотят «взяти всю землю Русскую». Яркость и приземленность деталей сочетаются в Ефросиновом изложении.

Другие темы «Задонщины» под пером Ефросина также приобрели оттенок некоторой приземленности. Больше всего Ефросин рассказывает о русских воинах, однако, тоже в основном приземленно переосмысливая свой протограф. Военачальники и воины кажутся более бравыми и основательными в списке Ефросина: у них не только «было мужество», но и «желание за землю Русьскую» (548; в других списках не упомянуто это несколько прозаическое «желание» – 541, 551); воины «под трубами поють» (549; в других списках нет такого неаристократического пения под трубами – 536, 542, 552); воинов призывают испытать «мечи свои булатныя» (549; в других списках вместо материального определения мечей – географическое: мечи литовские, 537, 543, 552); князь «приимая копие в правую руку» (549; в других списках князь более рыцарственно «взем меч» – 537, 542, 553; то же в «Сказании о Мамаевом побоище»[101]); у воинов «топори легкие» (549; столь приземленной детали нет больше нигде, кроме как у Ефросина – ср. другие списки, 539, 543, 547, 553; ср. «Сказание»[102]); «хоробрыи Пересвет поскакиваеть на своемь вещемь сивце, свистомь поля перегороди» (550; в других списках нет такой фольклорной предметности эпизода: Пересвет не имеет определения, поскакивает на коне и без свиста, а воины кликом огораживают поля – 538 и 539, 543, 544, 547, 554; ср. «Сказание»[103]); наконец, жены боярские плачут: «...мужеи нашихъ в животе нету, покладоша головы свои... з дивными удалци, с мужескими сыны» (550; больше нигде нет этих, пожалуй, фольклорно-бытовых дивных удальцов-мужеских сынов – ср. 539 и 540, 544, 546, 554; ср. «Сказание»[104]). Указанные поновления в Кирилло-Белозерском списке, правда, довольно разнородны и не всегда их можно толковать однозначно – ведь Ефросин без скрупулезной целенаправленности переделывал свой источник, но все-таки хозяйственно-приземленные мотивы он, кажется, предпочитал.

Завершается «Задонщина» у Ефросина в более сильных жалостно-трагических тонах: вообще «слава пониче» (550; во всех других списках поникло всего лишь «веселие» – 538, 544, 546, 554); и при этом протограф переработан в направлении приземленности персонажей, даже физической, – герои говорят о реальном, грубом падении на землю: «Лучши бы есмя сами на свои мечи *наверглися,* нежели намъ отъ поганыхъ *положеным пасти*...

Уже твоеи главе *пасти* на сырую землю на белую ковылу... Уже... ворони... на трупы *падаючи*» (550; в других списках этот мотив падения отсутствует или почти не заметен — 539, 543, 554; нет и в «Сказании»[105]). Соответственно раны героев становятся тяжелее: «раны на сердци твоемь тяжки» (550; в других списках упоминаются раны на теле, великие или многие — 538, 543, 544. Тяжкие раны на сердце — не совсем бессмыслица; что-то позволило Ефросину так сказать; ср. в «Киевской летописи» под 1142 и 1147 гг.: «бысть... тяжко сердце Игореви и Святославу», «про то тяжко сердце имея»[106]). Далее Ефросин подчеркивает людские потери: «не одна мати чада изостала, и жены болярския мужеи своихъ и осподаревъ остали» (550; такого пояснения, нужно отметить, довольно прозаического по тону, больше нигде нет); не на что надеяться: «нелепо стару помолодитися» (550; в остальных списках, напротив, не резонно-пессимистично, а бодро: старому надобно, добре или лепо помолодеть — 538, 543, 554; то же и в «Сказании»[107]). Плачи у Ефросина сильнее: «восплакашася *горко* жены болярини» (550; в других списках просто плачут — 538, 544, 546, 554); еще добавлены горестные и тревожащие звуки: «взопиша избиении» (550; нет в других списках такого обыденного упоминания); «води возпиша, весть подаваша» (549; в других списках нет страшного вопля вод — 538, 543, 553; нет и в «Сказании»[108]); «зогзици кокуютъ» (550; нет больше нигде этой вроде бы лиричной, но все же приземленной детали). И обращения к персонажам, ласково-грустные, фольклорно-бытовые в списке Ефросина, нигде больше не встречающиеся: «Братьеца моя милая» (549), «сестрици наши» (550). И последнее — суровость чужой земли у Дона, возможно, показал Ефросин и тоже приземленно: Дон — быстрый, то есть не легкий для переправы (пять раз подряд повторил Ефросин это определение, в том числе: «поидемь за быструю реку Донъ» — 549; в других списках не очень понятно: «поедем тамо» или «поидем тамо» — 536, 542, 551); берега у Дона — харалужные, то есть жесткие («прошелъ еси землю Половецкую, пробилъ еси берези харалужныя» — 550; в других списках нет речи о берегах, Дон сквозь каменные горы течет в землю Половецкую — 538, 544, 546, 554. И опять какое-то фразеологическое припоминание навело Ефросина на выражение о харалужных, твердых берегах. Ср. в «Киевской летописи» же под

1180 г.: «бе бо река твердо текущи, бережиста», «идоша во твердая места и стояша... обаполъ Дрьюти»[109]); далее у Ефросина за Доном — сырая земля и «белая ковыла», то есть печальная область (550; в других списках упомянута только «ковыла», притом зеленая — 538, 543, 554; ср. «Сказание»[110]).

Итак, можно убедиться в том, что вольные и невольные изменения в списках 1480-х гг. двух ранних памятников — «Слова о погибели Русской земли» и «Задонщины» — оказались в некоторой степени сходными, вносящими предметность, обыденность, приземленность в повествование сравнительно с первоначальным высоким пафосом этих произведений.

Пожалуй, есть основания предположить, что именно у северных редакторов второй половины XV в. нужно в первую очередь искать сокращения или переделки старых памятников, вводящие приземленные мотивы в исходный текст. Вот, к примеру, в «Псковской второй летописи» 1486 г. кратчайшим образом и со вкраплением совершенно безыскусных выражений пересказывается «Новгородская первая летопись», ее изложение начальной части «Повести временных лет», но теперь еще больше упрощенное: «А начало Рускыя земли бысть сице» — «три браты... поставиша град на горе... и начяша владети»; поляне «много тщание имуще къ идолом»; племена изгнали варягов и начали «городы ставити, и бысть межю ими рать, град на град»; тогда пошли к варягам «и просиша в них князеи»; «3 (три) князи, брата себе... приведоша к Новугороду»; два брата умерли, «не сътворше семени, а Рюрикъ на Новегороде оживе и роди сына Игоря»; «а от тех даже и доныне великии князи влекутся... и от княгыни Олгы псковскы расплодишася» и т. д.[111] — почти что бытовой рассказ.

В эту группу приземленных и хозяйственных переделок входили и нелитературные, вовсе не старые сочинения, вроде большого рассказа «О поездке великого князя въ Великий Новъгородъ», первоначально полного в «Софийской второй летописи», но затем превращенного в «Софийской первой летописи» только в описание подарков, которые Иван III получил от новгородцев в 1476 и 1478 гг., — остальной материал был выброшен, зато сделаны заботливые уточнения по поводу подаренных вещей. Это видно даже на мелких примерах. Ср. «Софийскую вторую летопись» под 1476 г.: «декабря 15 пиръ у Казимера: даровъ — ковшъ

золотъ 2 гривенки, 100 корабленикъ, 2 кречета»[112]. В «Софийской первой летописи» же, в списке конца XV в., более гладко и уточненно повествуется об этих подарках: «того же месяца въ день пировалъ князь великий у посадника у Казимера: даровъ отъ него великому князю ковшъ золотъ весомъ 2 гривенки злата, до 100 золотыхъ корабленыхъ, да 2 кречета»[113].

Литературное творчество второй половины XV в. с его эстетизацией хозяйства уже далеко и невозвратимо ушло от благородной архаики XI–XII вв.

6. Упоминания чувств во «Псковской второй летописи»

Скажем об одной из поздних летописей, отличающейся от предыдущих летописных памятников своеобразной манерой повествования, – о «Псковской второй летописи», составленной в 1486 г., дошедшей до нас в единственном списке конца XV в. и большей частью рассказывавшей о военных стычках псковичей с соседями. Псковский летописец XV в. или даже XIV–XV вв. (так собирательно обозначим поколения неизвестных нам, но стилистически родственных составителей «Псковской второй летописи» и их предшественников) довольно однообразно писал о немцах, поляках, литовцах, да и о русских тоже. Все они как бы на одно лицо. Однако однообразие скрашивалось сравнительно новым лейтмотивом в летописном повествовании: летописец явственно чаще, чем обычно в летописях, упоминал чувства и настроения персонажей – то подчеркивал их злобу («тогда поганыи, *възъярився* и попухневъ лицем, прииде... съкрежеща своими многоядьными зубы...» – 60, под 1480 г.[114]); то описывал горе людей («и бысть *плач*, и *рыдание*, и *вопль* великъ» – 26, под 1343 г.); то нагнетал страх («и бысть чюдо *страшно*: внезапу наиде туча *страшна* и *грозна*, и дождь силенъ, и гром *страшен*, и млъниа бес престани блистая, яко мнети уже всем от дождя потопленымъ быти, али от грому камением побиенымъ быти, или от млъниа сожьженым» – 41, под 1426 г.).

Чаще всех упоминались отрицательные чувства, и больше всего событий летописец сопроводил гневом персонажей. Крупные нападения предпринимались во гневе или ярости: «и онъ гръдыи

князь Витовтъ... *възъяривея*, прииде к Вороначю...» (40, под 1426 г.); «князь великии Иванъ Васильевич *разгневася* на Великии Новъгород... прииде под Великии Новъгород...» (57, под 1477 г.) и др. Князья у летописца вообще постоянно гневались: «пъсковичи отрекошяся князю Андрею Олгердовичю... и про то *разгневася* велми на псковичь» (26, под 1349 г.); «и псковичи... того не восхотеша... и Витовти оттолé начя *гневъ* великъ дръжати на псковичь» (38, под 1421 г.). Общаться с гневливыми князьями было тяжко: «и биша чолом, абы вины отдал и *гнева* на Псковъ не дръжалъ; он же съ *яростию, гнева* наполнився, ответъ даде...» (40, под 1424 г.); «не пусти их к собе на очи 3 дни, *гневъ* держа...» (52, под 1463 г.); «князь великии, *яромъ* окомъ възревъ, рече» (69, под 1486 г.); «с великою *опалкою* отвещал» (66, под 1485 г.) и пр. Власти покидали Псков неизменно во гневе: «И князь Александръ... *разгневався* на псковичь и поеха к Новугороду» (24, под 1341 г.); «князь Андреи и Борисъ... скоро *разгневавшеся*, поехаша из града...» (61, под 1480 г.); «архиепископъ новгородьскыи Еуфимии... *разгневався*, поеха изо Пскова» (45, под 1435 г.) и т. д. Упоминания гнева, как видим, были однообразны.

Другое чувство персонажей, которое считал нужным часто и тоже однообразно упоминать летописец, — горе от нападений и разорений: «и бе видети многымъ *плач* и *рыдание*» (60, под 1480 г.); «от многаго недостатка и стеснениа многу *скорбъ* имеаху, *плач* и *рыдание*» (57, под 1477 г.); «и бысть... *скорбъ* и *печаль*» (25, под 1341 г.); «и бяху тогда псковичи в велице *скорби* и *печали*» (60, под 1480 г.). Просьбы страдающих тоже сопровождались горестными эмоциями: «А в то время *притужно* бяше велми изборяном, и прислаша гонець въ Псковъ съ многою *тугою* и *печалью*» (25, под 1341 г.); «и беху псковичи въ мнозе *сетовании* и в *тузе*» (61, под 1480 г.) и т. п.

Еще одно чувство, обязательно отмечаемое летописцем у персонажей, — страх, обычно при бегстве, обычно у врагов: «поганымъ вложи *страх* въ сердца их и обрати я на бегъ» (25, под 1341 г.); «*убоявся* князя великого и побеже в Литву» (51, под 1460 г.); «немци *убоявшеся* и побегоша» (53, под 1463 г.). Страх парализует действия: «И, видевше, немци *устрашишася*, а псковичи, видевше немець, *убояшася*, и не съступишяся на бои» (59, под 1480 г.); «не домышляющеся о семь, что сътворити, *боящеся* кня-

зя великого» (61, под 1480 г.) и пр. Стихийные явления, как уже можно было убедиться, летописец также сопровождал указаниями на страх, вот еще пример: «бысть туча темна и *грозна*... и гром *страшен*... и от блистания млъния исполнися церковь пламени, и черньцы вси падоша ниць от *сътраха* пламени того» (43, под 1432 г.). Упоминания страха тоже однообразны.

Однако летописец нередко варьировал обозначения чувств и эмоциональных состояний, почти всегда отрицательных у персонажей: «*немилостиво* имеа сердце» (42, под 1426 г.); «*зли* быша на ны» (24, под 1341 г.); «вложи бо диаволъ въ сердца их... на пскович велику *ненавистъ* дръжаху» (33, под. 1407 г.). Или: «прислаша своего посла... не с поклономъ, ни с чолобитьем, ни с молением, но з *гордынею*» (55, под 1471 г.); «И тако, *гордяся*, поиде к городу Пскову» (59, под 1480 г.). Бегство сопровождалось не только страхом, но и стыдом: «отбегоша немци съ многым *студом* и *срамомъ*» (23, под 1323 г.); бывал еще повод для стыда: «князь великии изополелся на Ярослава, и он вся грабленая и людеи со многымь *студомъ* възврати» (56, под 1477 г.). Только в очень редких случаях летописец вспоминал о положительных чувствах персонажей: «посадники възвратишася с великою радостию» (68, под 1486 г.); «князь же Ольгердь съжаливъси и не остави мольбы и чолобитиа псковскаго» (24, под 1341 г.); «бысть знамение... от иконы святого Николы... и множество народа удивишася о преславномъ чюдеси» (46, под 1440 г.).

Склонность летописца к упоминаниям чувств у персонажей проявилась и при использовании им источников. «Псковская вторая летопись» была начата с пересказа отрывков из «Повести временных лет», и когда псковский летописец дошел до отказа Рогнеды стать женой Владимира Святославича, то вставил указание на чувство: «Володимиръ же, *възъяривcя,* иде ратью к Полтеску и уби Рогволода и два сына его, а дщерь его Рогнеду поя собе жене» (10, под 980 г.); в «Повести временных лет» же чувства Владимира никак не упоминались в этом эпизоде: «Володимеръ же, собра вои многи... поиде на Рогъволода... и уби Рогъволода и сына его два, и дъчерь его поя жене»[115]; о ярости Владимира в «Повести временных лет» вообще не говорилось ни по каким поводам. После «Повести временных лет» псковский летописец поместил целиком «Житие Александра Невского» пер-

вой редакции и потом снова пересказал один из его эпизодов, но уже добавив указание на чувство, отсутствующее в «Житии»: «Князь Александръ... клятвою извеща псковичемь, глаголя: “Аще кто и напоследи моих племенникъ прибежить кто *в печали* или так приедет к вамь пожити, а не примете, ни почьстете его акы князя, то будете окаанни и наречетася вторая жидова...”» (21, под 1242 г.); о приезжающих в печали не говорилось ни во внелетописном «Житии Александра Невского», ни в его полном тексте, вставленном во «Псковскую вторую летопись»: «И рече Александръ: “О невегласи псковичи, аще сего забудете и до правнучатъ Александровых, и уподобитеся жидом...”» (14). После «Жития Александра Невского» в летописи следовала «Повесть о Довмонте», в последнюю фразу которой летописец снова добавил упоминание о печали: «Бысть же *пѐчаль* и жалость велика тогда псковичемъ» (18); эта печаль отсутствовала в ранней редакции «Повести о Довмонте»: «бысть же тогда жалость велика во граде Пскове...»[116] Еще раз была добавлена печаль в «Сказание о битве новгородцев с суздальцами», тоже вставленное во «Псковскую вторую летопись», но с такой концовкой: «...Христе Боже нашь, и нас избави от всякыя *печали*, и беды, и напасти» (21, под 1169 г.); в первой редакции «Сказания» концовка иная: «Богу же нашему»[117]. В общем, псковский летописец, то менее, то более редактируя тексты, добавлял при этом однообразные упоминания о ярости или печали.

Летописец однажды высказался так: «А еще и иного много бых писалъ бывшиа в тое розратие *печали* и *скорби*, но за умножение словес и не писано оставимъ» (25, под 1341 г.). Но это значит, что особого пристрастия или культа чувств у летописца не было. И действительно, он не упражнялся в разнообразии чувств, очень кратко, однотипно и вовсе не повсеместно отмечал их, притом упоминания чувств не всегда обозначали только непосредственное чувство, чаще – общую ситуацию. Например, «печали и скорби» обозначали несчастья вообще, в том числе материальные; «разгневася» означало и политическое отношение и т. д.

Чувства, в основном отрицательные, летописец упоминал для того, чтобы придать напряженность своему повествованию об опасностях и несчастьях, – вот главная его литературная цель.

Поэтому перечисления чувств у него содержали вдобавок и преувеличения, обычно в виде сравнений и метафор; например: «Многу скорбъ имеаху, плач и рыдание. И въсколебашася, *аки пьяни*» (57, под 1477 г.). Перечисления чувств нередко включали в себя и иные усилительные элементы, летописец пользовался выразительными деталями: «А Немецкая вся земля тогда бяше не въ опасе, без страха и без боязни погании живяху, *пива мнози варяху*» (62, под 1480 г.); прибегал к словесным повторам: «*немилостивно* камениемь побиша... и тако *немилостивну* и лютую подьяша смерть» (59, под 1480 г.). Даже одиночные упоминания чувств сочетались с преувеличивающими определениями и сравнениями: «наиде туча дождевая страшна зело, и падаше з дождем камение, *акы яблока*, а иное – *аки яица*» (38, под 1421 г.).

Перечисления чувств и упоминания единичных чувств служили лишь одним из способов придания напряженности рассказам летописца. Тому же способствовали перечисления и вовсе не чувств, тоже с преувеличениями-сравнениями: «и наплънишася источници, и рекы, и езера, *акы весне*» (31, под 1405 г.); «привезоша множество ратного запаса, и хлебовъ, и пива, и вологи, *акы на пиръ зовоми*» (60, под 1480 г.) и др. Или же с усиливающими обобщениями: «много же бед в та лета претръпеша болезньми, и мором, и ратми, и *всех* настоящих золъ...» (28, под 1370 г.); «и поидоша ко Пскову новгородци, корела, чюдь, вожани, и тферичи, и москвичи, и просто рещи, съ *всеи* Рускои земли» (39, под 1422 г.). Втянут был и счет в эмоциональное повествование: «Бысть моръ въ Пскове, яко же не бывалъ таковъ: где бо единому выкопали, ту и пятеро, и десятеро положиша» (29, под 1390 г.); «бысть чюдо преславно: явися на небеси 3 месяца» (65, под 1485 г.); «и в третии ряд стала река, и сварачало лед криньемь великым, акы хоромы» (58, под 1478 г.); «а от скоту не оставиша ни куряти» (62, под 1480 г.); «множество людии, их же не мощно исчести» (59, под 1480 г.); иногда получалось что-то вроде рифмы: «воеваша... 5 днеи и 5 нощеи, не слазяще с конеи» (25, под 1343 г.). Напряжение вносили и постоянные упоминания об экспрессивных откликах городских властей и горожан на события: «млъва многа в людех» (23, под 1330 г.); «думавше много» (24, под 1341 г.); «много томишася, биюще чоломъ» (25, под 1341 г.); «весь Псков выдоша съ кресты» (37, под 1420 г.); «непословича и мно-

гыя брани» (57, под 1477 г.); «не вемы, чего деля... не вемы, о чемъ» (62–63, под 1482 и 1483 гг.) и т. д. и т. п.

Все это, казалось бы, можно объяснить псковской летописной традицией. Экспрессивность, даже броскость повествовательной манеры «Псковской второй летописи» (или свода 1486 г.) точно отразила первоначальную экспрессивность, свойственную общему протографу псковских летописей и соответственно «Псковской первой летописи» (свода 1481 г.); недаром у обеих летописей много дословно сходных текстов[118]. Но сравнительно со «Псковской первой летописью» «Псковская вторая летопись», пожалуй, усилила экспрессию: в ней последовательно сокращались тексты протографа[119], но зато последовательно же вставлялись новые, в том числе более яркие упоминания чувств, как правило, отрицательных.

Чаще добавлялись упоминания злобы персонажей. Так, во «Псковской первой летописи» говорилось: «братия наша новгородци нас повергли, не помагають намъ» (18, под 1341 г.[120]); «Псковская вторая летопись» добавляла: «братия наша новгородцы не помогають намъ, и *зли* быша на ны» (24). Часто добавлялся гнев. В первой летописи: «князь великии не пустилъ нас к себе на очи три дни» (63, под 1463 г.); а вторая летопись разъясняла: «не пусти их к собе на очи, *гневъ держа...*» (52). Во второй летописи добавлялись целые эпизоды с гневом, вроде такого как «Витовти оттоле нача *гневъ великъ* дръжати на пскович» (38, под 1421 г.). В первой летописи нет этого эпизода (ср. 34). То же было с различными иными проявлениями ярости и ненависти — они упоминались во второй летописи, но отсутствовали в первой. Например, во «Псковской первой летописи» новгородцы «псковичемъ не помагаше ни словомъ, ни деломъ» (30, под 1407 г.); а во «Псковской второй летописи» новгородцы уже «на пскович *велику ненавистъ* дръжаху» (33). Или в первой летописи «местер с немцы» просто пошел на Псков (77, под 1480 г.); но во второй летописи «*гордяся* поиде... хупущеся и *скрежещюще зубы*» (59) и т. п.

Старательней и чаще подчеркивалась горестность событий во «Псковской второй летописи». Так, если в первой летописи сообщалось, что «псковичи много биша челомъ великому князю Василию, дабы имъ помогь» (29, под 1407 г.), то вторая летопись добавила: «...абы помоглъ *беднымъ* псковичемъ в *тошна* времени»

(32). Иногда добавлялась фраза «биша чолом *со слезами*» (34, под 1408 г.; ср. первую летопись, 31).

Иногда добавлялись указания на страх, обычно во вставных эпизодах, отсутствующих во «Псковской первой летописи». Например, под 1425 г. обе летописи сообщали о том, что «бысть моръ во Пскове» (ср. 35 и 40), но вторая летопись продолжала: «А князь Федоса Патрикиевич того мору *убоявся,* поеха изо Пскова...».

Однако в единичных случаях «Псковская вторая летопись», напротив, смягчала упоминания о печали и страхе, представленные в «Псковской первой летописи». К примеру, первая летопись под 1352 г. подробно описывала мор во Пскове и говорила об отчаянии: «Тогда бяше многъ плач зело и лютое кричание съ горкым рыданием... Кто бо тогда каменосердъ человекъ и без слез быти...» (22). Во второй же летописи летописец ограничился только ссылкой на источник об этом море: «О семъ пространне обрящеши написано в Рускомъ летописци» (27). Некоторые характеристики страха также были сокращены во «Псковской второй летописи». Так, под 1433 г. в первой летописи говорилось: «бысть страх и ужас на всех людех» (41); а во второй — «бысть страх на всех» (44). Причина всего этого — механическая: упоминания чувств исчезали чаще всего из-за сокращения или опущения эпизодов во «Псковской второй летописи», а в целом же в ней благодаря вставкам была усилена экспрессивность повествования.

Сравнительно со «Псковской первой летописью» летописец если не вставлял, то обычно делал выразительнее упоминания чувств и состояний, делая напряженней свое изложение. Например, под 1343 г. во «Псковской первой летописи» сообщалось, что при ложном известии о поражении псковичей от немцев «бысть въ Пскове плачь великъ и кричание» (12). Во «Псковской второй летописи» же была усилена активность самого плача: «и бысть плач, и *рыдание,* и *вопль великъ*» (26). Иногда летописец делал чувства и состояния более масштабными. Вот, по рассказу первой летописи, псковичи уклонились от стычки с немцами, и «тогда бяхуть псковичи в сетовании мнозе и в печали» (31, под 1407 г.). Во второй же летописи эта заключительная фраза эпизода превратилась в обзор отчаянного положения Пскова: «И

бысть псковичемь тогда многыя скорби и беды ово от литвы, а иное от немець, и от свои братья – от Новагорода, ово смерти належащи» (34).

Благодаря добавлениям во «Псковской второй летописи» появились обозначения физического напора на объекты. Например: «бысть буря велика, и сшибе кресть с церкви святыя Троици, и разбися весь» (31, под 1401 г.) или: «бе тогда мразы силно велици, а снегъ человеку в пазуху, аще у кого конь свернет з дорозе, ино двое али трое одва выволокут» (62, под 1480 г.). Этих, как и целого ряда подобных сообщений, нет во «Псковской первой летописи». Мотив сдавления тоже явственней выражался во «Псковской второй летописи»: «начаша прилежнее к городу лести» (41, под 1426 г.), а во «Псковской первой летописи» нет (ср. 36); «окова *твердо* железы» (45, под 1435 г.), а во «Псковской первой летописи» без эпитета: «окова его железы» (43) и пр.

Летописец усиливал и действия персонажей для большей напряженности своих вариантов рассказов, меняя синтаксическую структуру фраз и их смысл. Так, во «Псковской первой летописи» говорилось о крестном ходе около одной церкви, где «попове моляхуся за град и за люди, живущая в немъ, с кресты ходяше, моляхуся Богу» (41, под 1433 г.). А во «Псковской второй летописи» уже хождение с крестами распространялось на весь град: «священници начаша, *по граду* съ кресты ходяще, Богу молитися» (43). Или в первой летописи говорилось о новгородцах, что «не быша имъ Божия пособия» (53, под 1456 г.); во второй же летописи сообщалось гораздо энергичнее: «Новгородци же видевше *непособие* свое» (49). Во «Псковской второй летописи» добавлялись усилительные эпитеты и метафоры, например: «положиша въ святеи Троици *честно и великолепно*» (26, под 1349 г.); в первой же летописи без прикрас: «положиша и во святеи Троици» (20). Так же без прикрас в первой летописи: «почаше пушками бити» (77, под 1480 г.); но с изыском во второй летописи: «начаша огненыа стрелы на град пущати» (58). Из слова вырастали целые фразы, – если в первой летописи: «немцы прочь побегоша во свою землю» (76), то во второй летописи: «И никым же гоними, разве Божиею силою съвыше, въскоре от града побегоша не своими дорогами, многая своя вещи пометавше, и тако разблудишася по лесомъ» (58).

Стремление к большей напряженности и экспрессивности повествования, пожалуй, объясняется особенностью настроения псковского летописца: во второй половине 1480-х гг. появилось у летописца тревожное ощущение недостаточной политической значительности сообщаемых псковских событий. Возможно, поэтому во «Псковской второй летописи» были проделаны многочисленные сокращения уже излишне фактичного протографа[121]: опущены или сокращены упоминания о совсем уж мелких псковских происшествиях; обобщены подробности местных церемоний, переговоров, речей, молитв; убраны замечания об исключительности каких-либо случаев для истории только Пскова; кроме того, летописец постарался не слишком переводить внимание на ближайших врагов и соседей Пскова и сократил некоторые относящиеся к ним эпитеты и эпизоды. Зато летописец ввел отсылки на «Русский летописец» и на далекие международные события – в земле Волынской, – хотя и не мог сказать, какое значение они имеют для Пскова, но опасался: «не вемы, что сряшеть ны по сих» (65, под 1485 г.).

Боялся же летописец того, «какъ бы еще нашему граду до конца не погибнуть» (61, под 1480 г.), и надеялся: «да не погибнете зле до конца» (63–64, под 1684 г.). Таких высказываний нет во «Псковской первой летописи». «Псковская вторая летопись» отразила творчество летописца, жившего «в опасе» перед грядущим «Псковским взятием» 1510 г. – присоединением Пскова к Московскому государству.

«Псковская вторая летопись» развила демонстративно в экспрессивном направлении сложившиеся в XV в. повествовательные традиции.

7. Пессимистическое умонастроение составителей «Хронографа 1512 г.»

Крупнейшим древнерусским литературно-историческим памятником является «Хронограф 1512 г.», созданный, как установил Б. М. Клосс, в 1516–1522 гг.[122], отличающийся от предшествующих переводных хронографов и в определенной мере получившийся цельным произведением, однотипным эмоционально и с единой главной идеей, которая ясно выражена в характеристи-

ках различных стран, или «царств», и в большой массе повторяющихся мотивов.

Прежде всего рассмотрим, какова в изложении «Хронографа» «Римъская страна и живущии в ней латыни»[123]. Античного, «ветъхаго и престараго Рима» (325) касается значительный комплекс рассказов в «Хронографе» (в основном на с. 224—267), и рассказы эти неизменно подводят к отрицательной оценке Рима, несмотря на, казалось бы, пестроту их сюжетов.

Уже с описания происхождения Рима ощутим этот неблагоприятный оттенок в повествовании, ибо не очень приятные животные стоят у римских истоков: рассказчик называет «вола заблудивша», «свинию чревату», «юньца тверда», участвуют также «лисица же некаа лукава», «волчица... отягчена имущи сосца млечнымъ множествомъ» и пр. (225—227). Далее отрицательный тон преобладает в бесконечной череде рассказов и однообразных повествовательных мотивов о римских правителях. Незаконных правителей немало из них: «ничим же ему прилежаще приимъ царство» (227); «родися отъ рабы» (227); «его же воиньство избра и венчаша царемъ» (245); «суща отъ прелюбодеяниа возложи венець на нь» (258). В итоге, совсем гнусны почти что все римские правители: «сей яръ бе и гневливъ, въскоре изрицая осужение, потомь же в раскаание прихожаше и кротость» (230); «сей бе сверепъ, и величавъ, и скверножителенъ, и убийственъ, и всеми образы зол̃ъ» (240); «бе бо желая имениа, и закланиа, и крови, и раздробляа человеки на уды, и сосецая немилостиво, и по всему блуденъ с женами и съ мужи» (254); «со игреци бо веселяся вьіну, и позоричными зрении, и с женами злодетелными и мужьми пианьчивыми, и мечь имяше готовъ заклати силныя и добре живущая» (255) и т. д. и т. п. Зависть господствует в Риме: «Оле зависти! Что твориши, лютый зверю, не щадяй всякого!» (229); «о зависти, зверю лютый, разбойниче, гонителю, скорпие многожалная, тигру человекоснедный, былка смертная! О, доколе, злодею, житие смущаеши?» (297).

Усугубляют отрицательную характеристику Рима многочисленные описания кровопролитий, несчастий, смертей. Пророчество о «заклании и пролитии многихъ кровей» (227) было высказано еще в начале римской истории и постоянно подтверждалось. Кровопролитные обширные сражения следовали, как

стихийные бедствия: «и множествомъ обоихъ вой покры море... яко воде морьстей с кровию смеситися и волнамъ кровавымъ являтися» (229); «кровию наполни... поля и варъварьскими мертвеци землю покры» (296); «поля... сотвори телесы избиеныхъ настьлана» (254); «лодиями постлавъ всю текущую реку... и с вои своими погрязну... и исполнися река всадники со оружиемъ и коньми» (269) и пр. Катаклизмы периодически происходили – не только «гладъ великъ», но и извержения: «горы... верхъ разседеся, и огнь велий изыде, яко попалити прилежащаа страны и грады... изыде огнь... отъ геоны» (254); а то и мор: «ветромъ нужнымъ износимо дыхание смрадно, яко гной мертвыхъ телесъ. От сего тяжкиа и неисцелныя болезни, рыдание же, и воздыхание, и погибель человекомъ. И не бысть храма, иде же не бе мертвець смердящь, зане же не мощно ихъ погребати» (259). Непрерывные и тяжкие гонения на христиан, с мучениями и убийствами, также усиливали картину римского неблагополучия, но особенно зловещими были почти обязательные насильственные смерти самих римских правителей – неисчерпаемо разнообразные убийства их: «закланъ убо бысть окаянне» (229); «кровь точа ноздряма своима, зело изнемогъ, и, еще дышющу ему, во гробъ вложи его братъ его» (253); «в ровъ земный и пропасть окаанне низриновенъ» (254); «отравленъ умре» (255); «утопе въ блате» (259); «одравше кожю его» (260); «мечемъ выа того отсечется» (297); а то «самъ себе умори... исшедъ кровию» (260) и мн. др.; страшные смертельные болезни постигали царствовавших в Риме: «бысть червьми изъяденъ» (240); «его языку изгнившу и червемъ кипящимъ» (262); «ото утробы убо его и отъ мозговъ яко пламень лютъ возгореся... очи ему изскочиста и плоть его согни и... отъ костей отпаде, червеми повсюду кипящимъ» (267) и пр. Плохой конец неизбежен, потому что тот или иной царь «месть Божию приятъ» (240), «кончину обрете достойну живота своего» (255), «блудства ради и нечистыхъ деяний убиенъ бысть» (258), «достойную казнь приатъ своего злочестиа» (261) и т. п. В общем, Рим – плохой: «Оле терпению ти, Христе!.. кое зло не бысть тогда?» (260).

Правда, отдельные римские правители изредка оказываются хорошими в хронографических рассказах: «добродетельный и кротъкый мужь и даролюбивый – раздоваяй имениа и власти, достоинъ по достоиньству и господству» (253); «благъ мужь и

милостивъ и огражен многими даръми» (254); «мужь воиниченъ и победоносенъ, терпеливъ и храбръ, в судехъ праведенъ н неуклоненъ, мерило правде» (254); «сей въ книгахъ веселящеся еллиньскихъ, и всехъ премудрыхъ любляше, и многими дарми часто почиташе ихъ... и всю землю исполняше нескудными дарми, всемъ же бе любимъ» (255) и пр. Один-два из них даже доживают до старости и своею смертью умирают (240, 253). И все же преобладающей мрачной картины это не меняет: как ни хорош был царь, «но и сей убо изчезе отъ жития» (254), «но провосхити недугъ смертный... царствовавъ точию 3 лета» (353) или был убит опять-таки; и при благих правителях разражались катастрофы и кровопролития, ставили языческие кумиры, казнили христиан; «собравьше вся книги, хотяху сожещи» (260) и т. д. Короче говоря, языческий Рим не мог быть хорошим. Даже когда Константин Великий принял христианство и ушел из Рима, основав Константинополь, то в Риме все продолжали править плохие цари, и затем «Римъ дръжавы царьскиа до конца лишися» (285), «престарый Римъ к Фругомъ приложися» (317).

Далее в «Хронографе» совсем немного говорится о Риме, но резко отрицательно опять: «многы ереси», «злое учение еретическое» развратили римлян, «и тако латыни все удобно приаша злое учение», «и врази быша православнымъ христианомъ», и стали «всяко скверно ясти и со псы изъ единехъ сосудъ» (325–326) – с животных началась и животными закончилась связная римская история в «Хронографе». Потом тлетворное влияние Рима в основном и упоминается: «латыне... пришедше из Рима... угри къ своей прелести приложиша, тако же и ближняа ихъ языки, и уны, и пиды, и немьци, и поляне и ины, прилежащаа к Риму, приложиша к своей прельсти, и Вретанийский островъ... и того приложиша къ своей прельсти» (368).

Для общей повествовательной схемы «Хронографа» типично то, что православная Византия в нем представлена не в лучшем свете, чем языческий и католический Рим. Хорош только первый христианский царь – Константин Великий, а последующие византийские цари большей частью плохие, даже окаянные. Приведем только некоторые характеристики – они, в сущности, однообразны: один царь «бяше бо нравы убийца, сладостолюбивъ, свирепообразенъ, пианица, скорогневливъ, кровопийца»

(302); другой – «мрьский... скипетры приемлеть царствиа... змий, другый Валтосаръ бестудный и ненавистный кровопийца волкъ... человек чародейца, отравникъ... въ кале валяющееся свиня, чревный рабъ» (318); другой царь – «сей бе злонравенъ и человекоубийца, рабъ злату, златолюбець, лютъ, худословъ» (327); следующий – «в пищахъ и питиахъ упражняяся и ничто же достойно власти ни рекъ, ни сотвори» (355); другой царь – «въ пищахъ упражняшеся присно и плотьскыхъ трапезахъ и о женахъ радовашеся присно безстудныхъ и игреливыхъ... седъ и престаръ» (370) и т. д. и т. п. Немало царей, если не большинство, еретики: «прельщенъ, приатъ ересь» (306); «корение храня лукавое изначала злочестивыа ереси учащихъ» (309); «всеми восточными церквами возмете» (315); «лукавый злодей... изрыгаеть ядъ злыя ереси» (316); «наскочи на власть, мясоядецъ лютый Христовыхъ овець... бысть сей иконоборець» (331); «злотворнымъ зловериемъ недуговаше» (336) и пр. Цари постоянно сравниваются со свирепыми хищниками, а временами с глупыми животными: «кесарьскымъ венцемъ скотьнаго украшаеть, точьнаго свинии умомъ» (371).

Больших безусловно положительных характеристик византийским царям в «Хронографе» фактически нет. Хороший царь все равно становится плохим: «иже изначала являешся благочестивъ, по мале же изверже злый ядъ, бе бо имый сокровена въ сердци злая семена... ереси окаяннаго» (290); «ревнитель сый благоверию... аще последи прельщенъ бывъ некими скверными и приалъ злую веру» (297); «по укреплении благочестиа... примесивъшимся ему лукавымъ лестьчемъ и снедающимъ сердце его блазнъми... царь же бе на всяко зло готовъ» (323); «дондеже бе еще... младъ... вся творяше добре, правяше красне корабль многобременный скипетродержаниа. Егда же достиже... до юнотьства, явися сластожителенъ, яко другий Неронъ, пианица, страстодушенъ, блудникъ, все издаваа имениамъ множество соигрецемъ своимъ... свиньскы живый... на горшее житие преспеваа день дне» (342). У хорошего царя всегда есть порок: «позавиде убо доброненавистникъ сатана добродетели и благочестию великаго царя... вверже его в сурово и безъчеловечьно кровопролитие» (281); «сей убо... въ другихъ убо благоразуменъ, радостенъ, великодаровитець, въ книгахъ присно упражняяся, имяше же некий

золъ плевелъ, еже есть се: аще убо кто приносяще ему хартию, еже знаменати ю, он же, не смотривъ, что есть писано в ней, черъвлеными шарьми сию назнаменаваше, и отъ сего людемъ многа беда» (287); «кротокъ, сладокъ, веселъ, окорадостенъ... яко аще не бы скверною убийства осквернился» (363); примеры можно умножить. Редко когда у плохого или никчемного царя мелькнет и что-то полезное: «золъ бе и богоборецъ, въ царьскыхъ же вещехъ пребывая правъ и бодро строя таковая» (334); «при немъ же греческое военачалие оскудеваше, яко при старцей немощи, во иныхъ же добронравенъ и изященъ бе» (375).

Картину глубокого неблагополучия Византии, как и Рима, усиливают описания почти всегда насильственных смертей ее правителей, и хороших, и плохих — все равно. Бывает, сообщается кратко, что убили царя, «изверже скверную душю» (276), «сгоре окаянный» (278), «пожатъ бысть Божиимъ судомъ» (315), однако обычно «убиваютъ его немилостивно» (362): «руце и нозе ему усекнути, потом же отъ раму ремение кроити, таже удъ срамный отрезати... потомъ и главу его отсещи и тело его, влекше на волуи торгу, огню предати» (303); или: «удари мечемъ царя, обе руце ему отсекъ... мечь водрузи въ сердце... и чрево его разреза... и видеша внутреняа его, излиана на землю» (350); или совсем непочтенно убивают: «мывшуся ему теплыми водами, единъ отъ престоящихъ ему удари его кадию во главу, и тако умре» (310); «царю плоть упокоевающу банею и утешающу, мужие неции... нападше и удавивше его, яко змиа обвившеся о выи его» (371). Ужасные болезни также умерщвляют царей: «умре... зане же чрево ему оходомъ не исхожаше» (289); «лице убо его оскверняшеся скверною воденаго прохода... егда убо хотяше воду ниспустити, тску пологаше на чрево, зане же вода не исхожаше, и отъ сего обращашеся ему срамьный удъ и воду на лице его испущаше. И протягшися болезни зело нужно, в ней же и умре» (306) или так: «нападе скорое разрушение... чревнымъ недугомъ ятъ бывъ... и бе видети страшно, яко уста его разверзошася и челюсти расторгънушася, яко и внутреняа видети... и помалу исчезаеть отъ житиа» (340) и пр. Редко кто из царей умирает своею смертью, и то — в темнице, в монастыре или в ссылке (например, «насладився власти не надолго... по мале увяну лютыми недуги... одевся в ризы чернозрачныа... и добродетелною кончиною житие сконь-

чаваеть» — 376); иногда — внезапно и безвременно («по мале же скончася преже времен и преже часа, ни старости прикоснуся, ни же видевъ класъ возраста своего зрелъ и требующь серпа» — 300); только в одном-двух случаях сравнительно благополучно завершается царствование византийского правителя из длиннейшей череды цесарей («самъ преиде отъ житиа, добре царство правивъ» — 283).

Тревожный мотив в повествовании усиливают постоянные сообщения о стихийных несчастьях: «трусъ бысть страшенъ... великий градъ... весь падеся и гробъ бысть живущимъ в немъ; инии же подъ землею погребошася, елици же суще живи — огнь изшедъ из земли и позже ихъ; тако же и ото аера огнь исходя, яко молниа, и обретающаяся пополяше» (292—293); «моръ бысть... внезапу умираху, ничто же глаголюще. Быша же и громи велици и молниа... И трусъ велий бысть по вселеней, яко всему миру пастися. И море изыде отъ пределъ своихъ... и слышашеся скрежетъ с небеси страшенъ, и умроша, падающе другъ на друга, тысящь десять» (295) — и так почти на каждом листе хронографического повествования о византийской истории, насыщенного к тому же метафорическими высказываниями о трагической бурности жизни: «в море житейстемъ... напрасно дохну, яко буря, вражда» (287); «облакъ теменъ, и буря свирепа, и волны тяжкиа корабль сотрясоша православиа» (290); «буря востаеть... царство семо и онамо и люте волнуемо» (356); «паки проседошася нашествиа варъварьскаа и пакы дохнуша вихри отовсюду и шумы воспущаху» (380) и мн. др. В конце концов Царьград захватывают турки — «яко же садъ оцепенелъ мразомъ зимы лютыа и увядъ и бысть в поношение и уничижение языкомъ» (438).

Основное умонастроение составителей «Хронографа» из этой массы однообразных мотивов достаточно ясно. Из колоссального собрания рассказов «Хронографа» следует, что жизнь в общем беспросветна — и в Ассирии, и в Риме, и в Византии, и в иных странах и землях, начиная с Адама, когда он даже еще до создания Евы «успе горкимъ сномъ, сномъ — начатькомъ ниизвержению и всегубителныа вражды» (26). Главная причина горести жизни заключена в ее непостоянстве: «Но увы, увы, убо боязнено есть ради времени преобращения и случая непостояннаго... Стояти убо долъго ни царство, ни сила, ни честь, ни образъ, ни

же векъ, ни богатство въ преходящемъ семъ миру не довлеютъ... Никоя убо сила, никоя власть, никое царство подъ небеснымъ кругомъ быти продолъжено можетъ. Ни которому летъ есть на единой всегда стояти степени. Ничто же человеку утвержено, еже и время потомъ не попустить» (327). Правда, этого рассуждения нет в основном списке 1538 г., по которому издан «Хронограф», а есть оно в более позднем списке XVI в., сохранившем многие первоначальные чтения оригинала, утраченные в основном списке[124]. Но другие, аналогичные по духу высказывания о всеобщей жизненной переменчивости попадаются и в основном списке вкупе с остальными списками: «таковы ти суть твоа игры, игрече, коло житейское!» (377); «сице самодръжества и имениа коло, горе и долу превращаяся, разсыплеть» (372). Отношение к жизни глубоко пессимистично в «Хронографе», потому что в ней движущей силой мыслятся несчастья и пороки, прежде всего сама царская власть: «царствие – вина вражде и кровопролитию» (331); затем – все люди: «Но убо непороченъ никто же отъ земленородныхъ человекъ, аще и на верхъ добродетели постигнетъ» (361); «сице неисправлено есть земленородныхъ житие!» (372); многие плохие стороны в человеке портят жизнь: «Оле, оле, доброненавистная душе! Увы, увы, разумъ зверовидный» (317); «оле, страсти властолюбиваа» (324); «оле именнолюбию» (327); «о злато, предеръзый предателю, о злато, другопродателю и родоубийца» (313) и пр. Наконец, смерть меняет все постоянно и к худшему: «О смерти, всехъ не щадящи!.. О безна, иже и добра естьства не милуеши, но вкупе всехъ полагаеши во гробе погребены!» (299); «не щадить никого же адъ всеядець» (370) и т. п.

Явственный пессимистический настрой выдают и признания рассказчиков в «Хронографе»: «препобежаеть мя страсть, и смущаеть мя плачь, и призываеть слезы изъ моею очию... горесть бо душевнаа глаголати принужаеть» (297); «азъ же, избравъ ото всехъ сихъ гаврана чернейшаго, отъ черъности покажю» (317) – речь идет не о воронах, а о хронографическом принципе отбора фактов, притом самых «черных», создающих гнетущую историческую картину.

Прочие материалы «Хронографа», посвященные православным странам – Болгарии, Сербии и России, – хотя и менее пессимистичны, однако все-таки продолжают привычный горестный

лейтмотив, несмотря на различность источников, использованных в «Хронографе». Болгары предстают воюющими непрестанно со всеми своими соседями и обычно терпящими поражения от соседей. Сербские правители — благочестивы, строят города, церкви и монастыри, но запустение постигает Сербское царство в результате нападения турок: «Внезапу вся в мерзость запустениа быша, вся горести исполнишася, храми разоряхуся и сожигахуся. людие изгоними бываху... всея земля Серпъские, еже не по мнозе бысть отъ безбожныхъ турокъ» (435).

Россия же благополучна: «Сиа убо вся благочестиваа царствиа — Греческое и Серпьское, Басаньское и Арбаназское, и инии мнози — грехъ ради нашихъ Божиимъ попущениемъ безбожнии турки поплениша, и вь запустение положиша, и покориша подъ свою власть. Наша же Росиская земля Божиею милостию и молитвами Пречистыя Богородица и всехъ святыхъ чюдотворецъ растетъ, и младеетъ, и возвышается, — ей же, Христе милостивый, дажь расти, и младети, и разширятися и до скончания века» (439—440), — эта фраза особенно бодра по сравнению с аналогичной уже известной исследователям фразой из болгарского перевода «Хроники» Константина Манассии — основного источника «Хронографа» (ср. о Болгарии: «нашъ же новыи Цариград доитъ и раститъ, крепит ся и омлажает ся, буди же ему и до конца расти... приемшу... великаго царе бльгаром»[125]) — тем более что этой фразой завершается собственно «Хронограф»; однако вовсе не так оптимистично в нем предшествующее изложение о Руси, доведенное до 1451 г. и состоящее в основном из хронологического перечисления событий, в подавляющем большинстве из кратких сообщений о княжеских междоусобицах и татарских нападениях, убийствах и кровопролитиях бесконечных. Даже в кратком хронографическом изложении русских событий сохраняются горестные признания рассказчиков: «хощю рещи, о друзи, повесть, иже и самехъ безсловесныхъ можетъ подвинути на плачь и глаголати "горе и увы"» (396); «хощу глаголати повесть еже не точию человекы, но и нечювьственое камение и самыа стихиа творить плакати» (437). После смерти Владимира Мономаха сжатое хронографические изложение чем дальше, тем чаще упоминает зловещие знамения на Руси: «учинися все, яко кровь... явися ино знамение велие на небеси: три солнца на востоце, а

четвертое – на западе» (390); «знамение бысть въ солнци черно, а само, какъ кровъ, и мгла стояла полъ лета» (412); «явися на небеси знамение в вечернее время на западе, яко огнь, звезда копейнымъ образомъ» (424); «бысть знамение... иде кровь ото иконы святыя Богородица» (425); «на небеси явишася три столпы огнены... мгла стояла 6 недель, солнца не видали, и рыбы в воде мерли, и птица на землю падали – не видели летать» (431) и т. д. Естественно, мор регулярно отмечается: «моръ бысть... въ граде осталося 10 человекъ точию» (416); «моръ бысть на люди силенъ... всякое жито подъ снегъ полегло, некому жати, люди померли» (426); «моръ бысть великъ зело на люди во всей земли Русской, мерли прыщемъ... И после того мора, какъ после потопа, толико летъ люди не почали жить» (430); последний из сравнительно подробных рассказов «Хронографа» – это описание болезни и смерти князя Димитрия Юрьевича Красного, как «болячкя в немъ движеся» (433). Но как бы то ни было, Россия – последняя, тревожная надежда, что Бог «паки возставитъ благочестие и царя православныа» (439). Отсюда вперемешку с бедами – сообщения о чудесах на Руси: «явишася чюдеса ото иконы Пречистыя Богородица... иже и до сего дни чюдеса творить» (425); «у гроба чюдотворца Петра чюдо бысть», «у гроба Петра-чюдотворца исцеление бысть» и пр. (425, 410).

И все же давящий пессимизм преобладает в «Хронографе 1512 г.», и реальные объяснения такому умонастроению еще предстоит найти. Может быть, предчувствие неминуемых бед от крепнущей центральной государственной власти повлияло на работу составителей «Хронографа 1512 г.»? В таком случае «Хронограф» продолжил тревожные политические ожидания «Повести о Дракуле» и «Стефанита и Ихнилата», а также, пожалуй, Максима Грека и Федора Карпова.

8. «Подтвердительная» повествовательная манера «Степенной книги»

«Книга степенна царского родословия», составленная в течение 1560–1563 гг. в Москве царским духовником и протопопом кремлевского Благовещенского собора Афанасием[126], – явление титаническое в истории древнерусского литературного творче-

ства, известное риторичностью своего исторического повествования, при этом не хаотичного, а пунктуально разработанного по неким четким принципам, которые особенно хорошо видны по последней части книги – «семнадцатой степени», излагающей события, только что произошедшие накануне завершения памятника, – даже 1563 г. упоминается здесь: «потомъ же въ лето 7071...»[127]. «Семнадцатую степень» в первую очередь и рассмотрим.

В семнадцатой части книги 26 глав, автор характеризует персонажей скупо и единообразно, обычно с настойчивым повторением прямых оценок – это одно из его главных повествовательных средств. Заголовок и первая фраза каждого отдельного рассказа в каждой главе – обычно самые резкие и экспрессивные, а дальше повторяемые автором оценки лишь подтверждают уже сказанное. Например, в главе 6-й о военных стычках русских с литовцами первую оценку литовцам содержит сам заголовок: «О *сугуболукавственомъ* мире литовскаго краля». Эту оценку повторяет первая фраза вслед за заголовком: «литовский же краль Жигимантъ, гордостию взимаяся, и начатъ *лукавая* умышляти» (631). А дальше уже довольно редки и слабы прямые нападки автора «на зачинающихъ рать»; автор лишь поддерживает первоначальный отрицательный тон высказываний о литовцах, но не более.

В главе 18-й о борьбе с ливонскими немцами тоже крайне резко первое упоминание о них: «Потомъ же *богомерзцыи* немьцы... самочиниемъ *возгордешася*» (655). Последующие оценки звучат как эхо первого упоминания: «...восколебашася... возбеснешася... *гордостнии* немьцы... *богомерзции* же немьцы» (656–657). Но глава велика, состоит из двенадцати подглавок, и вторая подглавка добавляет свои оценки: «немьцы *льстивно*... умысливше... злословесное их *коварство*» (656); и пятая подглавка добавляет еще: «о *лукавстве* немьцевъ» (658). Эти оценки тоже продолжают повторяться в последующих подглавках: «*лукавии* же немьцы» (658, шестая подглавка), «*льстивно... лукавство* ихъ» (659, девятая подглавка), «о *лукавстве*... ливоньскаго маистра... *лукавствено коварствуя*» (661, десятая подглавка), «*лукавства* злокозненныхъ немецъ» (661, одиннадцатая подглавка). Составитель текста опять-таки не нагнетал, а только сохранял общий отрицательный тон высказываний о немцах.

Не только о литовцах, немцах или шведах, но, например, и о татарах в такой же манере повествовал автор. Вот глава 20-я о борьбе с крымскими татарами. Заголовок с оценкой: «О *лукавномъ* послании крымскаго царя» (662). Первая фраза повторяет оценку: «...о злохитромъ умирении съ *лукавствиемъ*». Далее следуют повторы оценок дословно или вариации синонимичные: «*льстивого коварства*... безбожьнаго царя» (662), «безбожьный царь... *лукавнуя*... его *злокозненое пронырство*» (663) – отрицательный тон автор не усиливал, но соблюдал его всюду.

Самые разные явления автор описывал, не ища новых слов, а довольствуясь многократными повторами уже высказанных оценок. Например, в главе 9-й о большом московском пожаре 1547 г. повторялись оценки «великий», «зельный» и пр.: «О страшьныхъ и *сугубейшихъ* пожарехъ... попусти Богъ, быти *зельнейшему* пожару... о *велицемъ* пожаре... быти *великий* пожаръ... пламы же *зельнаго* огня, *великия* горы... пламени же *велику*... отъ *зельнаго* огня... *великий* той пожаръ и огненыя пламы» (635–637). И еще – повторы «многий», «весь», «всюду» и пр.: «разыдеся огнь на *многия* улицы, Богу же тако попустившу... *всюду*... ношахуся и *везде*... разливахуся и *многия*... пожигая. И выгоре *все*... и *вся*... испепелишася... *все* выгоре... *вся* сия огнемъ потребишася... *вся* сия безъ вести быша... *всюду* палящу... *всюду вся* пожигающи» (636–637). В других летописях совершенно по-другому, без излишних словесных повторов сообщалось об этом пожаре (см., например, прибавления к «Хронографу 1512 г.»[128]).

Все эти цепи многократных словесных повторов в «Степенной книге» как особенность повествовательной манеры автора нельзя объяснить только так называемым литературным этикетом. У составителя существовала на этот счет какая-то своя цель. Автор с исключительной настойчивостью повторял свои оценки в рассказах обычно для того, чтобы подтвердить: да, этот персонаж или это событие именно такие-то.

В сценах предсказаний и знамений это стремление автора к подтверждению рассказываемого проявилось особенно широко благодаря демонстративным фразеологическим повторам. Например, если Никола Чудотворец обещает, что «*християнству* не имать быти некоего же *озлобления* отъ поганыхъ», то так и получается: «человеколюбивый Богъ не попусти *поганымъ* врагомъ *озло-*

бити християньство» (672); если Никола предупреждает, что «*предаетъ Богъ* градъ сей Казань *въ руце*» российского царя, то затем дословно так и происходит: «*въ руце* благочестивому царю *Богомъ предана* быша» (646–647). Или в других эпизодах многие провидцы призывают казанских татар: «*Повинуйтеся* безъ лукавствия московскому *государю*», «поспешите *умолити* московскаго царя» — и дальше так в точности и случается: татары «православному царю и *государю*... во всемъ *повинны* себе творяху», «начаша *молити*» (640, 641, 648); когда предсказывают Казани: «быти *на томъ месте... церквамъ*» — это свершается тоже дословно: «еже и *бысть* благодатию Христовою», «*на томъ месте... церкви* поставлены быша» (641–647); пожелание: «Богъ... место сие да *просветитъ благочестиемъ*» — и результат: «вся благая, яже даруеши намъ... земля Казанъская ныне *благочестиемъ просвещаема»* (645 и 648) и т. д. Естественно, не только о Казани автор рассказывал с подтверждающими фразеологическими повторами. Так, во время московского пожара некто видит в видении Богородицу, «*умаляющи*» огонь, и тут же повествователь сообщает, что, действительно, «нача гневъ Божий *умалятися* и пламы огненыя умалятися» (637). Или один из персонажей заклинает и дословно по заклинанию то же и получает: «Самъ, Владыко, пречистыми усты реклъ еси: "...аще кто и смертно испиетъ, *не вредитъ* ихъ". И выпивъ сосудъ зелия, и ста *ничимъ же врежен*ъ... *ничимъ же не вредимъ* силою и действомъ Святаго Духа» (665). Даже оговорка подтверждается дословно. Персонаж оговаривается мельком: «Бога... ради... аще и... *раздробленъ* буду» — это же и случается с ним: «кости его *надробно* разметаша... пострада за Христа» (649–650). Наконец, не только в сценах предсказаний, вольных или невольных, но и в сообщениях, например, о разных повелениях и просьбах автор следовал своей заверительной манере повествования и неукоснительно вводил подтверждающие повторы слов и выражений. Так, один персонаж велит другому: «*звони скорее*», и другой «*скоро* шедъ, *позвони*» (643); или не крещеный знатный татарин просит митрополита, «дабы *умолилъ* о немъ государя *царя... милости* прося и... *крестити* бы его *повелелъ*. Боголюбивый же *царь моления* ради святительска и болярска *милость* показа ему и *крестити его повелелъ*» (650) — как будто сделана выписка из юридического доку-

мента, дотошно повторяющего формулировки для точной фиксации фактов.

И уже совсем навязчив был автор в своем стремлении к подтверждению и закреплению характеристик явлений на протяжении больших рассказов. Он, например, на одну и ту же тему целыми сериями излагал знамения и предсказания – одно за другим, с повторяющимися толкованиями (если повторить, например, семь прорицаний о покорении Казани, вот тогда-то, по авторской логике, можно «разумети есть по всему» что произойдет – 639–640). Многократно повторялось у автора даже отдельное чудо или знамение: если персонаж вдруг слышит загадочный колокольный звон, то «въ коемъждо оконьце храмины своея слыша тако же звонъ – тако по Бозе благонадеженъ бывъ» (646); если вода в сосуде, стоящем на лавке, чудесным образом закипает, то и вторично сама собой закипает она и потом еще «три краты чюдесно кипяще» – «сие Божие милосердие» (652); привидевшийся персонажу Никола Чудотворец «глагола... и вторицею то же рече» – «отъ Бога посланъ» (672). Автор обязательно подтверждал богониспосланные явления многочисленными свидетелями и свидетельствами: «услышася повсюду», «мнози поведаху», «мнози виде», «многимъ людемъ показуя», «мнози узреша» и т. п.; или же делал характерную для него ссылку: «прочее же о сихъ довольно писано есть во известныхъ летописаниихъ, зде же вкратьце явлено есть великаа Божия чюдодействия» (651) – таких подтверждений тоже немало. В общем, почти в каждом своем рассказе автор последовательно стремился к определенности, подтвержденности, непоколебимости оценок и характеристик и не любил ничего «непостоятельнаго» (642), «непостояннаго» (637).

Исключение, правда, есть. В маленькой главе 7-й о событиях Смуты вначале уважительно упоминаются «благонадежнии боляре великаго князя и прочии вельможи», но дальше, напротив, рассказывается как раз об их неблагонадежности и коварстве, в которые они «вражиимъ наветомъ... уклонишася» (634). Это другой тип изложения, не подтвердительный, а саркастично-противопоставительный, и проник он из письменных источников Смутного времени, которые здесь пересказал составитель «Степенной книги». Однако всюду в остальных местах автор прочно

придерживался подтвердительно-закрепительной манеры изложения.

Но зачем с такой чуть ли не юридической дотошностью составителю надо было подтверждать, поддерживать, закреплять те или иные мотивы в каждом своем мало-мальски риторическом повествовании, хотя он ни с кем не полемизировал своими подтверждениями? Причина — в авторском мировоззрении. К подтвердительному изложению, по-видимому, привел идеологический принцип, последовательно исповедуемый автором, считавшим, что буквально все события, от великих до мельчайших, происходят «Божиимъ хотениемъ... а не человеческимъ самочиниемъ» (643): плохие события и дела — «попущены» Богом, гневом Божиим, а хорошие — дарованы, утверждены, поручены, споспешествованы, водимы Богом, Его благоволением, помощию, заступлением, благодатию, хотением, силою, милостию, пособием, промыслом и мн. др. — подобными авторскими замечаниями, разъяснениями и восклицаниями обильно заполнено все изложение, каждый эпизод, — «Богъ... везде сый и вся исполняя отъ небытия в бытие» (628). До «Степенной книги» повествователи, кажется, нигде так часто не ссылались на Бога. Раз «Богъ Своею крепькою десьницею всегда и всюду наставляя» (630), то «крепко» надо писать о том, с усиленными подтверждениями соответствующих тем и мотивов.

Верой автора в непрестанность высокого богоучастия в человеческих делах были порождены не только особая «подвердительная» манера повествования в «Степенной книге», но еще и авторское пристрастие к различным возвышающим мотивам в его исторических рассказах. Благодаря повсечасному и повсеместному участию Бога в событиях мир «Степенной книги» выше обыденного, свойства персонажей — исключительные. Оттого прилагательными в превосходной степени начинил составитель текст семнадцатой части: царь — божественнейший, святейший, крепчайший, самодержавнейший, мужественнейший, кротчайший, возлюбленнейший и т. д. (666—668), «сладчайшее имя Иванъ» (629). Плохое, «попущенное» Богом, — тоже в превосходной степени: пожар — зельнейший, сильнейший, сугубейший (635); иконоборцы — злейшие (656, 662) и пр. Еще чаще в тексте употреблялись прилагательные с приставкой *пре-*: царь — Богом

преславнейший, пресветлейший (666); митрополит – христоподобно превысочайший (634); Христа ради юродивый – сугубо преукрашенный (635); храм во имя Богородицы – «преудивленъ» (651); видения – предивные (637); победы – преславные (633, 649) и т. п. Сравнениями автор тоже повышал статус персонажей и их деяний как богоподдерживаемых: царь – «яко же Давидъ» (643), «подобно Моисею» (646), «яко же бо второе солнце» (666); царскими детьми – «яко райскими цветы крася» (652); Александрийский патриарх – «лице его, яко лице ангелу» (665); юродивый – «яко бесплотенъ» (635); русские воины – «яко львы рыкающе» (646), «въ малыхъ челнехъ, аки въ кораблехъ» (673); чудесное – «светъ необыченъ, яко великъ пожаръ» (643), «звонъ... яко большого колокóла гласъ» (646) и мн. др.

К возвышающим относятся также мотивы материального «изообилования» и довольства в повествовании: Москва – «милосердый же Богъ... всякая требования и богатства и утвари драгия сугуба дарова имъ... и различная имения ихъ усугубишася и всякаго блага исполнишася, тако же и торговая купля *преизобиловала»* (638), поход – «многое воиньство всюду, яко Богомъ уготовану, пищу обретаху... всякимъ благовоннымъ овощиемъ *довляхуся...* все бесчисленое воиньство не трудно *доволяшеся.* И тако всесильный Богъ пищу и всякую потребу... всюду готову и *преизобильну* устраяя... всякими потребами *изообиловаху»* (643); митрополит – «многимъ имениемъ *изообилова* его» (630); «христолюбий же царь... милостынею *издоволи* его» (665); монастырь – «благочестивый самодержецъ монастырь той имениемъ же... *удовли...* исполни... преисполнено украси» (652).

Наконец, к возвышающим мотивам относится всюду ощущаемая чудесность явлений. Традиционный мотив света и сияния специально в чудесах, знамениях и видениях у автора перешел и на обыденную земную реальность, которая благодаря участию Бога не совсем обыденна: например, перед падением Казани «разливашеся *светъ* надъ всемъ градомъ, во *свете* же мнози столпове *пресветли* блещахуся» – «христианское знамение» (646); а после казанской победы все «ведряно и *светло...* небеса – *светлость... светлу* и преславну победу нося... и все паче солнечнаго сияния *просвещахуся»* (647–649); у Александрийского патриарха, избежавшего отравления, «*просветися* лице его» (665); царь «намъ *светлейший*

явился еси... твое благочестие *светится*... и Божиею помощию... яко же... отъ солнычьнаго сияния греемы бываху» (666—667) и т. д.

Кроме того, удивительно беспрепятственно и «скороустремительно» передвижение богозащищенных персонажей у составителя «Степенной книги»: не только «мнози святии... по воздуху ходяху» (644) или юродивого «видеша его по морю ходяща, яко по суху» — «такову благодать приятъ отъ Бога великихъ чудодеяний» (635—636), но и «легцыи же воеводы» (632), и обыкновенные воины «скороустремительно поидоша... Богомъ подвизаеми... преидоша реку, яко ангеломъ носими» (658) или «Божиимъ хотениемъ... не трудно, яко играюще, преидоша» (643), «Богомъ подвизаеми... яко облакомъ носими, скороустремительно на градныя стены и на самый градъ скакаху» (646) и пр.

В общем, всеми относительно скромными красотами своего повествования составитель выразил представление о неотступном участии Бога в событиях везде и всегда. Такое доведенное до крайности представление еще не встречалось у древнерусских авторов.

Идея богоучастия постоянно смыкалась у автора «Степенной книги» с идеей богозащищенности. Поэтому начиналась семнадцатая часть с цитаты: «...просите... и будетъ вамъ» (628); оттого человеколюбивым и милосердным автор часто называл Бога; повторял и более развернутые определения Бога как покровителя: «иже... отъ века и до века вся строя на пользу человеческому роду», «иже вся на пользу строяй человекомъ», «иже искони все на пользу строяй человеческому роду» (628, 630, 644); недаром автор затронул тему «невидимаго покрова Божия, всегда пребывающаго на верующих Богу» (645) и далее: «да будетъ покровъ и сохранение всемъ» (669); и даже молил (вместе с персонажами): «мы же непрестанно вопиемъ Ти: “О ... Боже нашь, яко же ныне, тако и всегда не остави насъ и не отступи отъ насъ, помагая намъ, и милуя, и спасая насъ въ настоящей сей жизни и въ веки бесконечьныя!”» (648); и подтверждал с надеждой: «и до ныне чудеса содеваются – тако насъ Пречистая Богородица преславно избавляя от всяческихъ бедъ и чюдесно спасая» (638), «Пречистая Богородица... преславно и избавляя насъ отъ предлежащихъ бедъ» (637).

Тему божественной защищенности России и православных автор на разные лады повторял в рассказах семнадцатой части. Защищенность обретали города: например, Себеж обстреливало литовское войско прямо у города, однако «Божиимъ же заступлениемъ и посещениемъ Пречистыя Богородица и чюдотворьца Сергия ни едино ядро пушечное и пищальное не прикоснулося ко граду, но чрезъ градъ летаху... иные же ядра предъ градомъ падаху» (633). Защиту получали и самые незащищенные персонажи, например, юродивый ходил полностью нагой и под знойным солнцем, и в лютый мороз — потому что «душевною же добротою неизреченно одеянну ему... его же ни огнь, ни мразъ не врежаше, Божия бо благодать греяше его» (635). Буквально все упоминания о Боге у составителя были так или иначе связаны с темой защищенности, помощи и поддержки, автор не отвлекался от этой темы, даже когда говорил о всяческих несчастьях: «сими скорбьми хотя ихъ очистити Господь, ово же утверждая Богъ совершено и непоколебимо царство...» (630), «человеколюбивый же Богъ... не хотя конечьной пагубе предати насъ» (635); «сама бо Богомати... всего мира покрывая и защищая отъ всякаго зла» (637); «всячески по Бозе благонадежно спасение имуще» (652) и пр.

Теперь охватим в целом всю «Степенную книгу». Для ее остальных частей типична та же «подтвердительная» повествовательная манера, хотя все-таки в меньшей степени — из-за включения множества разнотипных больших источников в общее повествование. Но рассмотрим самое начало — вступление к «Степенной книге», составленное в виде пространного жития княгини Ольги, которое написал Сильвестр, священник Благовещенского собора в Кремле[129]. Здесь составитель тоже все повторял один и тот же мотив. Например, сплошь подтверждал премудрость Ольги, начиная с заглавия: «...житие... въ *премудрости* пресловущия великия княгини Ольги», и далее: «*премудрости* и разума исполнена» (6); затем автор и персонажи постоянно поминали «Ольгу *премудрую*» (8): «Кто не удивится сея блаженныя Ольги *премудрости*, и мужеству, и целомудрию? ...бе мо *мудра* паче всехъ, *премудростию* уразуме...» (11); в большинстве эпизодов персонажи удостоверялись в премудрости Ольги: «видевъ ю царь... въ беседовании смыслену, и разумомъ украшену, и въ *премудрости* довольну...

и вельми царь почюдися великому разуму ея… глубокий въ *премудрости* умъ ея…» (13), «дивляше бо ся великия ея… тоя *премудрости* величеству» (16), «имеша ю яко едину отъ *премудрыхъ* и разумнейшу» (24), «ея же въ нашихъ родехъ никого же не бысть *мудрейши*» (26) и т. д.

Автор бессчетно подтверждал премудрость Ольги, потому что за всеми проявлениями этого качества всегда присутствовал Бог: даже когда Ольга «еще не ведущи Бога и заповеди Его не слыша, такову премудрость… обрете от Бога» (8), «отъ Божия промысла свыше светомъ разума осияема» (12), а уж после крещения тем более «яко Святый Духъ вселися въ душу ея и научи ю тако мудрствовати» (16), «отъ Него же неизреченную премудрости благодать обрете» (25), действовала «от Бога данною ти премудростию» (29), так что «дивити же есть… богодарованной премудрости и разуму блаженныя въ женахъ Ольги» (34), которую автор к тому же часто называл «богомудрой».

И другие качества Ольги настойчиво подтверждал автор, проводя идею всепроникающей богоданности. Так, много раз автор возвращался к теме мужества и целомудрия Ольги – ведь она «богоизбранный сосуде целомудрия» (29); постоянно связывал с ней мотив света и сияния, потому что она «богосиянная русская звезда», «Господь… приведе ю въ познание истиннаго света» (29, 16) и пр.

Множество фразеологических элементов переносил составитель жития из эпизода в эпизод. Например, рассказ о встрече Ольги с Игорем авторскими выражениями и оценками перекликался с последующими рассказами, особенно о встрече Ольги с Цимисхием, да и с иными эпизодами, – их почти десяток, и словесно они изложены резко иначе, чем в «Повести временных лет». Вот заголовок рассказа: «О великомъ князе Игоре, како *сочьтася* со блаженною Ольгою»; и вот конец: «и тако *сочьтана* бысть ему закономъ брака» (7–8); а вот уже о Цимисхии: «умышляше ко *счетанию*» с Ольгой (13) «не получихъ *счетатися*» (16), «прельщаше ся… о *счетании* брака» (18–19).

Или другой мотив – «коварство». Сначала оценка домогательств Игоря: Ольга «уразумевше глумления *коварство*» его (7); потом та же оценка брачной интриги Цимисхия: Ольга «уразумевши, яко… симъ *коварствомъ* поколеблетъ душу ея… *коварство*

всячески тщащеся упразднити» (13); и снова о том же в речи Ольги: «О царю, несогласная тогда умышления *коварства... коварство* твое упразнися» (18–19).

Повторялись в житии обозначения еще одного мотива: Ольга с Игорем – «пресекая *беседу* неподобнаго его умышления» (7); то же происходит с Цимисхием, который «составляетъ *беседу* тщетну», но Ольга возражает: «ты, о царю, всуе о семь *беседуеши*», «прекратимъ *беседу*» – «и душетленную его *беседу* мужествене отсече» (15–16).

Окончания рассказов также держались на повторах оценок – Ольга стыдила Игоря: «*студная* словеса износиши», «уязвенъ будеши всякими *студодеянии*», и тогда Игорь «со *стыдениемъ* своимъ и съ молчаниемъ преиде» (7–8); Цимисхий тоже «съ *студомъ* въ чювство прииде... *студа* гонзнути» и признался: «срамъ и *студъ* приобретохъ си» (16) и «со *студомъ* отъ таковыхъ умолче» (19).

И другие рассказы были заполнены повторениями мотивов, как, например: «отъ всякого вреда вражия *избавляемся*» (7), «спасетъ и *избавитъ* от лукаваго» (17), «Божий же промыслъ весть благочестивыя отъ напасти *избавляти*» (22–23), «чистота бо древле Иосифа *избави*... Сусану... *избави*...» (25), «девьство... воздыхания *избавительно*» (31), «да *избавитъ* насъ Господь Богъ от всякихъ напастей и бедъ» (38) и т. д.

Все это множество повторов культивировалось потому, что автор пунктуально выступал как идеолог: побуждал «прилежно искати разумъ къ Божии воле» в событиях (35) и повсеместно по каждому поводу внушал, что все происходит «не отъ человеческаго научения, но отъ вышняя премудрости» (29): «всесильный Богъ своимъ неизреченнымъ промысломъ по чину строитъ» (35), «сице благодать Божия действуя древле и ныне овогда въ мужехъ, а овогда в женахъ» (37) и пр.

С идеей богоучастия сочеталась идея богозащищенности. Составитель жития надеялся на Божью защиту уже и в его время. О защите просила не только Ольга («помощи отъ Него требуя: "помощникъ ми буди и не остави мене, Боже"» – 13, 21), но и сам автор: «молитеся безъ вреда сохранити и спасти державу... самодержъца царя и великого князя Ивана... и со всеми христоименитыми людьми, яко... даруетъ имъ Господь везде и всегда, во всякомъ времени и месте на вся супротивныя... победу» и т. д. (30–

31). Начальная часть «Степенной книги», таким образом, оказывается особенно сходной с последней, семнадцатой частью книги той же «подтвердительной» повествовательной манерой и доведенным до крайности богоуповающим умонастроением авторов.

И далее повествовательное сходство время от времени наблюдается в оригинальных рассказах в «Степенной книге», отклоняющихся от ее летописных и иных источников. Например, история о любовных домогательствах великого князя Юрия Святославовича Смоленского к чужой жене — к Ульянии Вяземской (в тринадцатой части книги) хотя и не так уж пространно изложена, но и не так лаконично, как, например, в «Софийской второй летописи» под 1406 г.[130], и содержит много повторяющихся оценок и пронизывающих текст мотивов. Ульяния объявляется целомудренной, что бы с ней не случилось: «та бяше *целомудрена*... ея же *целомудреному* благоумию позавиде древний врагъ диаволъ... Она же... о *целомудрии* подвизашаеся... видя... такову крепкодушьну о *целомудрии* ревность... *целомудреныя* княгини Ульянеи» (445); а князя сопровождают слова «блуд», «стыд» и «срам»: «уязвенъ бысть на ню *блудною* бранию и... *безстуднымъ* устремлениемъ... Онъ же *срама* исполнися... паче приложи къ *блудному* устремлению... Князя же Юрья Святославича отвсюду обыде сугубъ *студъ* и поношение, сугубо же *срамота* и укоризна... не могий терпети *срама* и поношения...». Все это совершено под неотступным Божьим наблюдением и потому фразеологическими повторами подчеркнуто автором.

Чтобы понять историко-литературное место «Степенной книги», совершим небольшой экскурс в предшествующие годы в обратном хронологическом порядке. Специфическое «подтвердительное» повествование появилось еще до «Степенной книги»; уже в конце 1550-х гг. оно использовалось, например, в «Житии Нифонта Новгородского», которое в 1558 г. по разным источникам составил плодовитый агиограф псковский священноинок Василий-Варлаам[131]. Словесно-фразеологических повторов очень много в сочинении Василия, особенно в местах, им самим написанных, начиная со вступления: «Благословенъ Богъ Отецъ *Вседержитель*... всехъ составление *содержай*... *содержавная* славою... Содетель и *содержитель*...»; тут же параллельно следуют и другие

повторы: «*Творецъ*... всея твари *сотвориша... животворящии*» и т. д.[132] Или: «отъ *благочестну* и святу и милостиву родителю рождься... токмо вемы, яко отъ *благочестну* родителю и святу рождься... Бяху же *благочестнии* родители святаго отрока... во *благочестии* живуще... сей мужь *благочестивый* и съ супругою... отроку отъ такову родителю *благочестну*» и т. д. (2).

И дальше изложение вязко тянулось повторами сюжетно значимых слов: «родителие же... моляху Бога... чтобъ имъ послалъ Богъ *плодъ чревныи*... И услыша Богъ чистую молитву ихъ и *дастъ имъ плодъ чреву*... понеже Бог не презри молитвы родителей онехъ и *дастъ имъ плодъ чрева*... яко же древле Иоакима и Анну услыша Богъ... и *дастъ имъ плодъ чреву*... тако же и сего святаго отрока родителей не презре Богъ моления изъ и... *дастъ имъ плодъ чрева*» (2).

Но в отличие от «Степенной книги» не идеей о доскональной богоуправленности всего в мире было проникнуто «подтвердительное» повествование у Василия в «Житии Нифонта», а скорее желанием постоянства и незыблемости, помогающих благополучно переплыть «море жития сего, лютаго миродержца непостоянную пучину» (7). Все персонажи «Жития Нифонта» имеют касательство к идее постоянства в мире. Например, родители Нифонта, если кормили нищих, то «трапезу имъ поставляше *множицею* и тако творяху... и *до исхода душы* своя еже от телеси и паки *всегда* хождяху въ церковь» (2), так и отошли «въ *вечный* покой» (3) — образец постоянства. Сам Нифонт: «молитва бяше во устехъ его *всегдашняя*» (3), «вельми *крепостию* себе *утвердивъ*» (5), «душею *крепкии*» (6), «и паки восприятъ... *вечное* наслаждение» (5) — идеал постоянства. Вообще все святые — «молятъ *непрестанно*» (6), «творятъ *непрестанно*» (8), обращаются «къ *незаходимому* солнцу Христу» (8) — все у них постоянно. Грешникам суждено впасть в «муку *безконечную*» (7), даже сам сатана связан «*нерешимыми* узами железными *во веки и на веки*» (3) — отрицательный мир тоже пребывает в постоянстве своих черт.

Перейдем к еще более раннему времени — концу 1540-х гг., когда выходец из Пскова и затем протопоп московского дворцового собора Ермолай (позднее в монашестве — Еразм) написал «Повесть о Петре и Февронии»[133]. «Повести о Петре и Февронии» тоже свойственна «потвердительная» манера повествования. Например, даже в одном небольшом эпизоде Петр трижды по-

вторяет: «мне же не *косневшу никамо же*, вскоре пришедшу... и *нигде же ничесо же помедлив*, приидох... Приидох же паки, *ничто же нигде паки помедлив*»[134]. И еще повтор: «чюжуся, *како* брат мой *напреди мене обретеся*... и чюдяхся, *како напред мене обретеся*... не вем, *како... напред мене обретеся*». И много других повторов в этом же небольшом эпизоде: «разуме быти *проньіръство лукаваго змия*... се есть, брате, *проньіръство лукаваго змия*» и пр.

В других эпизодах другие персонажи тоже, можно сказать, прилипли к повторам: «*вниде в дом*... и *вниде в храмину*... *внидох* к тебе... *прииде в дом* сий и *в храмину* мою *вниде*» (214). Изложение толчется на месте: «...иде *чрез ноги в нави зрети*... глаголя, *чрез ноги в нави зрети*... иде... *чрез ноги зрети* к земле... рех, яко иде *чрез ноги в нави зрети*».

Вся повесть переполнена повторами повсеместно и во множестве, но на этот раз выдают они не потребность автора в богозащищенности или хотя бы в стабильности мира — такое потребуется позже, — а желание понять загадочный мир. Поэтому герои повести все время пытаются в чем-то разобраться и что-то уразуметь, о том и признаются: «не свем и чюжуся» (213); «не внят во ум глагол тех... не разуме глагол ея... глаголы странны некаки, и сего не вем. что глаголеши... и ни единого слова от тебе разумех» (214); «не вемы... да того ради вопрошаем... хотя в ответех искусити» (215); «яко же рчет, тогда слышим» (218) и пр. За надоедливым «подтвердительным» повествованием скрывается постоянная сосредоточенность и вдумчивость персонажей: «в сердци си твердо приимши, умысли во уме своем... добру память при сердцы имея... в сердцы си твердо сохрани» (212); «нача мыслити... бяше в нем мысль, яко не ведыи... искаше подобна времени» (212); «во уме своем держаше» (218); «приим помысл» (219) и т. д.; даже сам автор говорит о своей вдумчивости: «трудихся мыслми» (223), а общий его вывод таков: «ум же началствует» (210), «пребывает в человецех ум, яко отец слову». Думание это особого рода — о будущем, герои пытаются предусмотреть будущее: «мысляше, что... сотворити, но недоумеяшеся» (211); «не ведуще будущаго» (218); только у Февронии «есть прозрения дар» (219).

В общем, получается, что в течение лет 15, с конца 1540-х по начало 1560-х гг., «подтвердительное» повествование выражало

нарастающие степени озабоченности авторов, — от их напряженных раздумий о ближайшем будущем (в «Повести о Петре и Февронии») до поисков постоянства в этом мире («Житие Нифонта») и, наконец, до страстного желания, чтобы Бог защищал нас непрерывно («Степенная книга»). Через год была введена опричнина.

Но пойдем дальше в прошлое. В еще более ранние годы, в начале 1540-х гг. (наверное, и несколько раньше), «подтвердительное» повествование использовалось, как правило, сугубо в документально-юридических целях — при официальной фиксации хода различного рода переговоров сторон: что стороны предлагали, о чем договорились и что выполнили. Например, в конце «Воскресенской летописи» 1542–1544 гг.[135], под 1514 г., помещен изобилующий фразеологическими повторами рассказ о походе Василия III на Смоленск. Смольняне просили, чтобы «*князь великий государь пожаловалъ... бою престати повелелъ...* чтобы *великий государь свою отчину и дедину пожаловалъ, опалу свою и гневъ имъ отдалъ, а очи свои велелъ имъ видети и служити имъ себе велелъ*». Так оно и стало: «и *князь великий государь* въскоре *повеле бою престати...* и *великий государь свою отчину и дедину пожаловалъ... свою опалу и гневъ отдалъ имъ*, и *очи свои велелъ имъ видети*, и *служити имъ себе велелъ*» и т. д.[136] Далее в рассказе видно, как точная, юридическая «подтвердительность» переходит в более вольную, повествовательную «подтвердительность»: «боляры и воеводы и съ всеми людми... *радующеся...* такожде и жены межи себе и дети *обрадовашася...* и *възрадовашася...* и бе тогда *радость* видети... въ всемъ граде Смоленске промеже обоих людей *радость* и веселие» (256).

Если прослеживать уже совсем ранние истоки «подтвердительного» повествования, то можно предполагать, что вглубь истории оно не заходило, а сформировалось на основе официальных идеологических писаний последних десятилетий XV в. К самым ранним предшественникам «подтвердительного» литературного повествования можно отнести, например, «Послание на Угру» Вассиана Рыло Ивану III 1480 г.; кстати говоря, послание это включено в «Степенную книгу» (в 15-ю часть). Вассиан в своем послании побуждал царя быть твердым в борьбе с татарами и оттого беспрестанно повторял соответствующие слова: «хочу воспомянути... на *крепость* и утвержение твоей державе», «слы-

щаще доблести твоя и *крепость*»[187]; «еже како *крепко* стояти», «обещавшую *крепко* стояти», «*крепко* вооружився» (522, 524); «мужайся и *крепися*», «Господь Богъ *укрепить* тя», «Той *же укрепит*» (524); «ты, о *крепкый*. храбрый царю», «твердое, и честное, и *крепкое* царство дасть Господь Богъ в руце твои» (530, 534). Соответственно те, кому надлежит подражать, библейские и исторические герои, тоже крепкие в призывах и цитатах Вассиана царю: «возмогай о Господе, о державе и *крепости* его», «Господь дасть *крепость* князем нашим», «князю подобает имети... на супостаты *крепость*» (526, 528); Дмитрий Донской – «сей боголюбивый и *крепькый*», его сподвижники – «яко победители *крепци* врагом явишася» (528, 530) и т. д. Однако в отличие от более поздних произведений настоятельные повторы в послании Вассиана являлись узко прагматичными, употребляемыми для данной конкретной политической темы и не отражавшими авторского мироотношения широко.

Снова вернемся в XVI в. В течение XVI в. хозяйственно-деловое «подтвердительное» повествование продолжало существовать параллельно с «подтвердительным» литературным повествованием. Например, в «Домострое» так называемой Сильвестровской редакции в середине XVI в. «подтвердительное» повествование выражало лишь деловитую строгость автора. Вот хотя бы отрывок из главы «о столовом обиходе»: «покласти в суды *чистые*... А столовые суды... – всегды бы было *чисто*... И столъ бы былъ *чист*... и огурцы, и лимоны, и сливы – также бы *очищено*... и на столе бы было *чисто*... А рыба... и капуста – *очищено*... А питье бы всякое – *чисто*... А ключники бы и повары... устроилися *чистенко*, а руки бы были мыты *чисто*... все бы было мыто и *чисто*» и т. д.[138] Только нормативный смысл имели повторы в этой мелочной инструкции по ведению хозяйства.

История «подтвердительного» повествования показывает, насколько идейно изменчивым оно было при внешнем однообразии рассмотренной повествовательной манеры.

9. Литературные новации «Повести о прихожении Стефана Батория на град Псков»

Среди литературно-исторических произведений XVI в. представляет интерес своей повествовательной манерой большая и, казалось бы, привычно напыщенно-риторичная повесть об ожесточенной осаде Пскова в 1581 г. польско-литовским королем Стефаном Баторием; она была написана («списана») в 1580-х гг. неким жителем Пскова иконописцем Василием, возможно, состоявшим при канцелярии воеводы И. П. Шуйского[139].

В тексте «Повести о прихожении литовского короля Стефана Батория на град Псков» обращают внимание многообразные по содержанию фразеологические совпадения между рассказами о противниках — о персонажах русских и о персонажах польско-литовских. Псковичам автор, конечно, сочувствует, а врагов ненавидит, а между тем как-то странно о врагах пишет. Вполне обычно, например, когда благонамеренная радость отмечается у положительных персонажей — псковичей, которые время от времени «неизреченныя *радости исполнися*» (452), «*радостъ исполнишася*» (462). Но явно отклоняется от древнерусской литературной традиции употребление тех же выражений по отношению к врагу — Стефану Баторию, — он тоже «несказанныя *радости наполнися*» (438). Похвалы, обычно своему русскому войску, распространяются у автора повести и на войско вражеское. Так, храбрыми в повести названы и те и другие: русские «государевы воиводы и вои... *храбро* мужествоваше» (408); но тот же эпитет обращен и к польским «*храбрым* паном» (472); никак не опровергая оценок, автор излагает речь Стефана Батория с теми же определениями «*храбрых* литовских вой» (408): «Вы же... *храбрыя* воя... моего Полского королевства и великого княжества Литовского» (412). Еще: «Сия же християнененавистьцы... *яко желателни елени, по Писанию,...* июдейским советом... *тщателне же и изрядно* к литовскому королю приходят» (406) — выделенные курсивом выражения обычно входили в рассказы о «своих» героях, а тут автор имеет в виду злейшего врага.

Особенно удивительно в повести приложение сочувственных авторских выражений и к русским, и к их врагам одинаково. На-

пример, «царь государь и великий князь Иван Васильевич... *великою кручиною* объят быв» (408), но и польский «король *великую кручину*... впад» (454) и «полякъ канцлер... в *великую кручину* впад» (472). Или автор отмечает не только «начало *болезнем* Руские земли» (408), но и что «литовские люди... начало своим *болезнем* предпоказоваше» (428). Псковичи горюют «с *плачем*... и *воплем многимъ*» (436), точно так же и у литовцев «*плач* велик... и *вопль многъ*» (454). И т. д. В отдельных случаях жалостное повествование автора относится к врагам, как будто это страдающие русские: «*бедные* литовские градоемцы... от *нужи сердца с плачем* глаголаху» (464).

Соответственно одни и те же осудительные слова относятся к обеим сторонам, а не только к врагам. Так, автор повести называет «беззаконными» не только врагов («в *беззаконной* своей ереси» — 444), но и русских («ради ума *беззаконного* нашего» — 410); обе стороны у автора «свирепые»: Стефан Баторий совершает на русских «*свирепое* его *нашествие*» (408), но и русский царь устраивает против «немцев» «*свирепое* ополчение» (406), «царьское на них *нашествие*» (402).

Объяснения надо искать вне прямолинейного обвинения автора в равнодушии к своим соотечественникам или в любви к врагам. Можно указать три разных причины подобных, по существу, идеологически нейтральных фразеологических совпадений в повести. Первое объяснение — из области стиля — лежит на поверхности: все это риторика; автор повести предпочел описывать развитие хорошо известных ему событий не столько реально-изобразительными, сколько искусственно-риторическими средствами. Предметных картин или ярких зарисовок противостояния русских полякам и литовцам в повести фактически нет, зато условных, абстрактно-риторических сцен борьбы в изложении, со сравнениями, противопоставлениями и иными книжными тропами, более чем достаточно.

Литературный образец угадывается сразу: автор повести старался следовать повествовательной манере официальных исторических сочинений XVI в., тяжеловесно подчеркивавших государственную величественность излагаемых событий. Поэтому и автор повести выступал ритором и государственником: верноподданно начинал повесть и все ее эпизоды обязательно с описания

действий и распоряжений русского царя и соответственно «государевых бояр и воевод»; упоминал и цитировал официальные документы; подчеркивал общегосударственную значимость псковских событий: «многия же орды и многия земли» пошли с литовским королем на град Псков и тем самым «на Рускую землю» (420, 418), а от врагов избавил «свою государеву вотчину градъ Псковъ» лично «христолюбивый царь государь и великий князь Иванъ Васильивичь всеа Русии» (470).

Но есть и второе, более глубокое, уже идейное объяснение фразеологическим совпадениям в повести. Все же необычным не только для старой литературной традиции, но и для сравнительно нового официального повествовательного стиля XVI в. является в повести употребление универсальных выражений одинаково по отношению и к русским, и к их врагам, — это не только фразеологическая модификация официального стиля, но и нечто особенное идейно на фоне традиционного отношения к врагу. Разумеется, это не любовь; это — любознательность. Автор повести проявил необычно пристальное внимание к врагам, рассказывая о них как бы с эффектом присутствия в чужом стане. Если русские персонажи в повести, включая царя, как правило, краткоречивы, то Стефан Баторий, его «первосоветники» и дворяне произносят в повести большие речи на советах и обедах, словно бы подслушанные автором, который тем более в курсе их переписки и обильно приводит тексты вражеских посланий и грамот друг другу и русской стороне (послание же русской стороны цитируется в повести лишь однажды, и то как ответ на грамоту Стефана). Автор информирован о врагах: осведомлен о составе Баториева войска, о том, как король «разряжал» полки — поименно, по панам; знает, кто из панов потом был убит (о русских таких сведений автор не сообщает). Автор, будто его услышат, даже обращается лично к Стефану Баторию и к его канцлеру с длинными саркастическими речами (авторских обращений непосредственно к русским деятелям в повести нет). Автор так регулярно и помногу рассказывает о врагах, что повесть расщепляется фактически на два параллельных изложения — о «своих» и о «чужих».

Причина внимания к врагам заключалась в расширении политического авторского кругозора. Несмотря ни на какие автор-

ские проклятия и сарказм, именно противник представлял для автора значительный интерес. Стефан Баторий был интересен, в частности, необычно широкой публичностью своих планов («розослав многогорделивое... свое послание во многия страны и языки», «во всю вселенную прославимся» – 418). Обратил и пусть и неблагосклонное авторское внимание необычно любезные и ласковые взаимоотношения короля и его подданных (король постоянно называл их «друзьями», проводил с ними «мудродруголюбныя советы», обращался к ним с «милостивою ласкою», «яко к своим братом»; те отвечали «любезно» и «сердечне», с искусными похвалами – 418, 434, 440 и мн. др.). Стефан Баторий представлял также интерес как громогласный ценитель Пскова (см. высказанную королем публично характеристику города: «четвероограденъ всекаменными стенами, многославен же в земли той и многолюден... богатеством же паче меры сего сияти... великого и славнаго града Пскова... многолюдный же и благородный...» и пр. – 418). Баторий же выступал ценителем и русского оружия («ни у меня с собою нет, ни в Литве остася хотя едина пищаль, еже столь далече шествия пути кажет», то есть такая же дальнобойная, как русская пищаль, – 430). Литовские гайдуки тоже служили рупором уважительного мнения о русском войске («зело бо и до горла крепце горазди... битися руские люди и изрядне горазда мудры начальныя их гетманы...» – 464).

Откуда взялась у автора псковской повести склонность к развернутому изображению врагов, особенно их поведения? Близкий образец известен. Нечто похожее находим в произведении, которое появилось лет на 20 раньше повести о Стефане, – в «Казанской истории», начиная с того, что здесь «формулы, описывающие действия врагов, применяются к русским, а формулы, предназначенные для русских, – к врагам... Русские и враги ведут себя одинаково, произносят одинаковые речи, одинаково описываются действия тех и других, их душевные переживания»[140]. В «Казанской истории», как потом в повести о Стефане, автор много места уделяет повествованию о врагах, приводит множество их речей, рассказывает об их прошлом и внутренних делах. Автор, несомненно, стремился именно изобразить татар – в немалой степени потому, что 20 лет наблюдал их в Казани, попав в плен.

Однако вряд ли «Казанской историей» было всецело предопределено расширение политического авторского кругозора в «Повести о прихожении Стефана Батория» — с вытекающей отсюда манерой равноценного повествования как о русских, так и о поляках с литовцами (хотя некоторые выражения из «Казанской истории» автор повести о Стефане и использовал[141]). Повесть о Стефане гораздо суше и деловитее «Казанской истории», автор повести в плену не был, и поляки с литовцами были интересны ему все-таки иначе, чем татары своей рыцарственностью автору «Казанской истории»[142].

Широта кругозора и, так сказать, «двулагерность» повествования автора «Повести о прихожении Стефана Батория» восходят, пожалуй, больше к повествовательной манере «Хронографа», чем «Казанской истории» и воинских повестей. Как раз для «Хронографа» характерны неограниченность политического кругозора и одинаковая подробность изложения попеременно о каждой из противостоящих сторон: то о язычниках, то о христианах или то о врагах, то о сторонниках православия; о русских и нерусских — и все это с их речами, диалогами, посланиями[143]. Ориентация на повествовательную манеру «Хронографа» и прямо проявилась в повести о Стефане — не только в обилии специфических сложных слов и тавтологических выражений[144], но и в исторических, скорее всего, взятых из «Хронографа», параллелях при описании событий: Стефан «превознесеся на град Псков, яко же древний горделивый Сенахирим, царь асирский» (далее следует рассказ о Сеннахириме, 420, 422); возможное вшествие Стефана во Псков сопоставляется со вшествием Александра Македонского в Рим (440): упоминается «о пленении Иерусалима Титом, царем римским» (правда, со ссылкой на «Писание», 470). Риторические укоры автора повести Стефану и кличка, данная ему автором (а еще и Темир-Аксаку — 446), также напоминают экспрессивные авторские обращения к героям и указания их прозвищ в «Хронографе» — кстати, кличка Стефана в повести — «Оботур» (444) — могла соотноситься как с диалектным словом «абатур, оботур», обозначавшим упрямого, упорного человека, так и с латинским словом «obater» — почерневший, помрачневший: ведь король и его войско «черны образом и делы» (446), да и от

досады. Возможно, хронографична и частость подзаголовков по ходу повести.

Независимо от того, какой конкретный «Хронограф» или иной источник послужил повествовательным образцом для автора повести, важна эта «хронографичность», то есть расширение авторского внимания на «чужих», на врагов, на Запад, за стены своего родного Пскова. Аналогий такому расширенному кругозору автора повести в русской литературе конца XVI в. нет. Автор повести, оставаясь в пределах традиционного литературного творчества, уже приблизился к будущим мироописательным новациям XVII в.

Однако у фразеологических повторов в повести о Стефане есть еще третье объяснение, вытекающее из двух предыдущих и самое главное — на этот раз из области художественного видения мира сочинителем. Фразеологические повторы (не важно — официально-стилистической или хронографической природы) выражали представление автора повести об энергичности, истовости, даже исступленности всех героев во всех их делах, прежде всего военных. Поэтому автор одинаково называл одни и те же этапы или элементы именно активных воинских действий как у русских, так и у противника: стороны одинаково собирают военный совет, потом организуют войско («царь государь... на враги *воополчаетца*» — 402; немцы и литовцы «воинством на новоприемныя государем грады *воополчаютца*» — 406 и т. п.); затем сходно инструктируются начальники («бояр своих и воивод государь царь... *наказует* их своими царскими наказаньми» — 410; «своих великих панов розрядивъ и *наказав* литовский король Степан» — 422); далее одинаково начинается поход («царь государь... *пути ся касает*» — 402; «король Степан... *пути ся касает*» — 422); обе стороны устремляются друг на друга («все воинство християнское... *устремишася* на литовскую силу» — 448; «литовской король... на Рускую землю *устремися*» — 406); происходит столкновение как бы равновеликих «обеих» сил («И бе яко гром велик, и шум многъ, и крикъ несказаненъ от множества *обоиво* войска и от пушечного звуку, и от ручного *обоих* войскъ стреляния и крика» — 438; «кровопролитное торжество свершися *обоих* стран» — то есть сторон, 448); обоюдна крепкость сражающихся («литовскому войску *крепко* и дерзостно на стену лезущим... Государевы же бояре, и воиво-

ды, и все воинские люди со всем христьянским воинством противу их непрестанно и безоотступно *крепко* стояще» — 438; «псковичи противу их *крепко* и мужественно стояху... Литовскому воинству *крепце* и напорне... стреляюще безпрестанно» — 440); не только крепкостью, но, например, и скоростью обладают обе стороны в один и тот же момент («на тех же *скорых* литовских гайдуков *скорогораздыя* псковские стрельцы... изготовлены» — 464); напор равносильный («против русских... *отстояти не могут*» — 402, но и против польского короля «*никая* же твердость *отстоятися может* — 420). И т. д.

Весь мир, по представлениям автора, поглощен неустанной деятельностью. Все герои повести действуют в каждый момент с полной отдачей сил и чувств. Враги: «*крепце* вооружаютца» (400), «*тщателне* же и *изрядно*... приходят» (406), «*всяко тщание* показоваше» (430), «*скоро* и *спешне*» (436), «*тороплuвейше*» (452), «по *возбешенному* своему обычию» (460) и т. д. и т. п. Стефан Баторий максимально истов: «*неистовый* зверь» (406), «*всячески* сердцем... надымяшеся» (416), «*всячески* умом розполашеся» (428), «*велием* учрежением учреди» (434), «мало сердцу его не треснути» (440) и пр. Истово действует и русский царь: «*изрядно* на враги стояще» (400), «в воинстве *крепко* силна» (402), «паки наказует *всякими* царскими наказанми и ученми» (414), «умилне и богомудрене свои царьские грамоты пишет» (424), «слезы же, яко струя, ото очию испущающе» (404) и мн. др. Истово борется русское войско: «битися... от всея душа и сердца и *от всея крепости* на враги стояти» (410), «*всяко тщание* показоваше» (416), «*всячески неослабно* укрепляя» (422), «всем сердца на подвигъ возвари... все телеса адаманта утвержая» (426), «своя дела *безпрестанно* творяше» (428), «*изрядне* же и мужественно бьющеся... *неослабными* образы» (438) и т. п. Даже русские женщины, если молятся, то «кричаще и гласы ревуще, и в перси своя бьюще... о забрала же и о помостъ убивающеся, молебне вопиюще» (442); если же им приходится участвовать в военных действиях, то они «оставивше немощи женские и в мужскую крепость оболокшеся, и все вскоре... оружие носяще... тщание скоростию показующе» (448, 450). И у каждой из сторон истовы «вкупе вси» (426), «все вкупе... во едино сердце... яко единеми усты... и во единъ глас» (448) и пр. Обе стороны одинаковы, симметричны в своих изматывающих усилиях.

Напряжение сил настолько велико, что и русским, и врагам время от времени требуется отдых, о котором регулярно сообщает автор повести: «великую ослабу приемлют» (404), «упокоиватися распустившу» (406, 410), «розьежаетеся... кони упокоевайте» (412), «отрада... явися» (446), «ретивыя их сердца водою утолеваху» (450), «и от великого своего труда мало некако отдохнувъ» (452) и т. д. Обе стороны опять похожи.

По представлениям автора повести, мир заполнен людьми, энергичными до мозга костей, в том числе энергичными в умственной деятельности; герои в повести умственно и душевно предусмотрительны, все цели они заботливо продумывают, так как все в этом мире требует предварительного «умышления»; участники событий постоянно что-то замышляют и просчитывают: «*умышление* творяше» (432), «великое *умышление* умышляют» (472), «всячески *размышляюще*» (454), «всяко *размышляюще*» (468), «богомудрене... *смышляху*» (434), «*помыслы* воополчаютца» (406), «*помыслъ* изрыгну» (408), «разгордеся во *помысле*» (420), «всемудре *разсудительне* усмотрех» (418) и пр. Без истового «умышления» или «помысла» ничего не делается: персонажи размышляют «всякими хитростми и мудрым умышлением» (420), «злоумышленно же и люте лукаво» (432), «всякими своими разными размышлении» (468) и т. д.

Мир вовсе не рефлексивен. Предваряющие помыслы героев, а также их размышления вслух — распросы, совещания, речи, клятвы, послания, приказы — тут же переходят в дело: «розпрашивает... како... укрепишася... и колицему и наряду и в коех местех угодно стояти, и для которыя обороны коему от которого места быти» (412) — и тут же «всяким строением тщащеся» (414); «усоветовав — и смотрев места» (430); «розмышляюще, коими образы... и коею хитростию и мудростию уловим... И тако совет составляют... Паки же по совету своему... устремления... начинают» (456). Для деловитости замыслов героев показательно, что слово «умышление» нередко означает в повести умственное усилие вместе с его материальным воплощением или материальным разрушением: «градоемного умышления места искаше» (430), «сие их умышление всячески разрушишася» (462).

В повести разворачивается борьба деятельных «умышлений»: «кий домыслъ таковъ будет в руских во Пскове воивод или вся-

ких хитрецовъ, иже домыслитца *против* твоего [Батория] великого разума и твоих великих гетмановъ мудроумышленного ума?» (420); «королевские его первосоветников умышление... доведывашеся и тако *противу* умышлений их готовящюся» (458); «изрядне горазда мудры начальныя их [русских] гетманы *противу* всяких наших [литовских] замышлений» (464); «благоразумный разум въ государевых делех *против*... всех королевских умышлений» (474).

Самому сильному уничижению в повести подвергается герой за несоответствие «умышления» и дела: «Что же твоего ума, польский кралю? Что же твоего еще безбожного совету, князь великий литовский? Что же твоего замыслу, Степане? Яко ветра гониши...» (468); «затеял еси выше думы дело» (474). И сам король пеняет своим помощникам за недостаток проницательности и старательности: «Кто ли водители мои, иже на Псковъ ведяху мя, иже глаголаху, яко во Пскове болшого наряду нет... Что же се вижу и слышу?» (430).

В общем, можем сделать вывод: все люди у автора оказываются схожи, потому что во главу всего автор повести ставит энергию людей и их энергичное «умышление», «замышление», «помысл», умение интенсивно «размышлять», — так следует из его повествования о «своих» и о «чужих». Однажды автор даже теоретически высказался на этот счет: «понеже не множеством владелец изправляютца начинании, но добрым советом» (434), то есть тем же активным «умышлением». Однако представление об энергичности людского мира еще не стало полнокровным у автора и не выразилось разнообразно, как это произошло в литературе значительно позже.

В конце же XVI в. тему обязательной истовости деяний персонажей и интенсивности «разума — умышления», пожалуй, больше никто и не затрагивал. Раньше, в 1540-е гг., родственной темы трезвого «разума» касались Иван Пересветов и Ермолай-Еразм. Затем события Смуты обогнали разум. И только к 1620-м гг. вопрос о проницательном «разуме» был поднят вновь (появилась даже «Повесть о разуме человеческом»); а в 1660–1670-е гг. «разум» объединился с темой деятельной «живости» человека, возникло ясное представление об энергичности мира. «Повесть о прихожении Стефана Батория» в литературном отношении, оче-

видно, занимает промежуточное место, — продолжая старое, она предвосхитила новое; это не только одна из вершин компилятивно-комбинаторного литературного творчества XVI в., но и предтеча новаторского литературного творчества XVII в.

10. Фразеологическое влияние «Задонщины» на сборник середины XVII в.

Зададим такой вопрос: как в XVII в. книжники относились к почтенной «Задонщине», памятнику XIV–XV вв., в котором отразилось «Слово о полку Игореве»? В качестве примера внимательно просмотрим один сборник повестей, который содержит и «Задонщину»[145]. Любопытной (и до сих пор не замеченной исследователями) особенностью сборника, писанного одним почерком середины XVII в., является повторение сходных фраз и выражений в «Задонщине» и в окружающих ее повестях. Отчасти такие повторения можно объяснить тем, что переписчику нравилось возвращаться к одним и тем же штампам воинских повестей. Например, выражение «сечь без милости» писец повторял в различных повестях; в «Задонщине»: «и нача их... сечи горазно без милости» (188 об.); в «Повести о Давиде и Соломоне» перед «Задонщиной»: «...секите... милости не кажите» (158 об., 163 об.); в «Повести о Дракуле»: «...нача их без милости сечи» (275 об.). То, что редактор или писец данного сборника любил вставлять воинские формулы, подтверждается не менее любопытной деталью: во всех прочих списках «Задонщины» нет выражения «сечь без милости».

С текстологической точки зрения, очевидно, нельзя доверять древности текста «Задонщины» в сборнике Ундольского № 632, хотя слой возможных переделок и добавлений XVII в. еще предстоит выяснить из перекрестных сопоставлений «Задонщины» и повестей. С точки зрения же стилистической знаменателен сам факт сходства фраз: независимо от того, добавлял или нет что-либо писец в «Задонщину», он прежде всего ценил в ней отдельные формулы и выражения, в то время как цельный смысл памятника для писца не был достаточно вразумительным[146].

Наше предположение о подходе книжника середины XVII в. к «Задонщине» как к своего рода вместилищу эффектных формул и выражений укрепляется, если присмотреться к сходным фразам в «Задонщине» данного сборника и в окружающих ее повестях того же сборника. Оказывается, что в подавляющем большинстве выражения эти взяты именно из «Задонщины» и перенесены в окружающие повести. Не отвлекаясь специальным кодикологическим разбором (еще надо выяснить степень оригинальности сборника Ундольского), приведу некоторые примеры в порядке следования повестей в сборнике, исходя из предположения об уникальности окружения («конвоя») «Задонщины» в этой рукописи.

Сборник Ундольского № 632 начинается с «Повести о взятии Царьграда турками», далеко отстоящей от «Задонщины» в сборнике, но тем не менее уже как будто имеющей вкрапления из «Задонщины» по списку Ундольского же. Чуднó называется в «Повести» византийский царь – по имени и отчеству. В этом списке «Повести» мы встречаемся «с православным царем Костянтином Ивановичем» (10). Сразу вспоминается аналогичное именование героев «Задонщины», среди которых главный герой тоже «Иванович», – великий князь Дмитрий Иванович. В том, что «Иванович» навеян «Задонщиной», окончательно уверяемся из конечной части «Повести»: «Тако страда благоверный царь Костянтин Ивановичь за Божия церкви и за православную веру християньскую» (65 об.). Это же рефрен из «Задонщины», сходный в своем последнем повторении в «Задонщине» с приведенной выше цитатой: «И рече князь великии Дмитреи Ивановичь: "...положили есте головы своя за святыя церькви, за землю за Рускую и за веру крестьяньскую"» (193–193 об.).

Еще одно выражение в списке «Повести»: «...и страшно и грозно слышати... и падаху с высоты... древеса» (27 об.–28). Ср. в «Задонщине»: «...грозно и жалостно слышати... а древеса тугою к земли приклонишася» (184). Здесь совпадают не только сами словосочетания, но и сходствуют соседствующие упоминания о «древесах». По всей вероятности, уже начиная сборник, при переписке «Повести» писец (или его предшественник) то тут, то там использовал фразы из «Задонщины».

В трех последующих повестях заметных заимствований из «Задонщины» нет, но кое-что, обычно в концовках повестей, все-таки напоминает об этом произведении. Например, «Повесть о Григории, папе Римском» неожиданно заканчивается следующим обращением к «братии»: «Се же бысть нам, братие, на ползу всем слышащим» (99). Конечно, необходимо знать историю текста повести, прежде чем считать слово «братие» занесенным из «Задонщины». Но на перенос очень похоже: нигде больше в сборнике «братия» не присутствуют. В следующей за «Повестью о Григории» «Повести о Дмитрии Басарге и сыне его» концовка опять заставляет припомнить «Задонщину». Герой назван по отчеству: «...вси кликнуша от млада и до велика: "Много лет государю нашему, новому царю, Богом венчанному Дмитреевичю!.."» (118). Интересно, что этого царя «Дмитреевича», то бишь малолетнего сына купца Дмитрия Басарги, только что величал его отец редким эпитетом, взятым из «Задонщины»: «...чадо мое поломянное» (105). Ср. «Задонщину»: «поломянные вести» (185). А сын Басарги все призывал, «чтобы ся вам, крестьяном, поганой не смеялся» (111, 112, 113 об.). Ср., как в «Задонщине» Дмитрий Иванович говорит: «...ни да посмеют ми ся враги моя мне» (187 об.). Так что, хоть и слабое, влияние «Задонщины» чувствуется в данной части сборника.

Чем ближе в сборнике к «Задонщине», тем больше выражений из нее проникает в окружающие повести. «Повесть об Акире Премудром» и «Повесть о царе Давиде и сыне его Соломоне» в сборнике примыкают к «Задонщине» и явно оказываются в сфере ее фразеологического влияния. Укажу лишь на самые крупные соответствия. В «Повести об Акире» читаем необычный для повести отрывок «воинского» содержания: «... повеле отроком своим седлать коней быстрых и приготовити пардугов борзых и повеле отроком своим на себя воскладовать златокованныя доспехи, и потом скоро поиде...» (125, то же 136). Подобная схема изложения – «седлать коней – иметь доспехи – выезжать» – встречается в «Задонщине»: «...громят удалцы руские злачеными доспехи... Седлаи, брате Андреи, свои доброи конь... выедем» (177). Причем, сочетание «кони – доспехи» в «Задонщине повторяется не раз: «...а под собою имеем добрые кони, а на собе злаченыи доспехи» (180–180 об.), «поскакивает на своем добре

коне, а злаченым доспехом посвельчивает» (183). «Златокованные доспехи» в этом месте «Повести об Акире» (еще однажды — «златокованные» пояса — 129) находят аналогию в часто упоминаемых «злаченых доспехах» «Задонщины», а также в — «окованые рати» (177, 180, 190 об.). Редактор «Повести об Акире», несомненно, пересказывал здесь выражения из «Задонщины». Еще о пересказе фраз из «Задонщины» свидетельствуют, возможно, выражение в «Повести» — «...возверзи на Господа печаль свою» и концовка: «Слава совершителю Богу. Акиру премудрому похвала и слава добрая во веки, и дослужился чести по-прежнему...» (142). Ср. в «Задонщине»: «...возверзем печаль на восточную страну в Симов жребии и воздадим... великому князю Дмитрею Ивановичю похвалу...» (171—171 об.); «похвала», «слава» и «честь» в «Задонщине» поминаются неоднократно; последние слова «Задонщины» по списку Ундольского: «...а чести есми, брате, добыли и славного имени. Богу нашему слава» (193 об.). Использование элементов «Задонщины» в «Повести об Акире» в рассматриваемом сборнике представляется очень вероятным.

В «Повести о Давиде и Соломоне» также немало возможных вставок из «Задонщины». Например, в «Повести» Соломон велит: «...в кой час труба вострубит, и вы седлайте добрых коней» (168—168 об.). В «Задонщине» же Дмитрий Ольгердович распоряжается, когда «трубы трубят»: «...стук стучит, а гром гремит... седлаи, брате Андреи, свои доброи конь» (176 об.—177). Сходство фраз налицо и, судя по приведенному и по последующим примерам, оно идет именно от «Задонщины» к «Повести». Вот фраза из «Повести»: «...и узрил ясных соколов и белых кречат, то ти своих силных воевод» (163 об.). Здесь использованы из «Задонщины» не только сравнение, но и характернейший оборот «то ти»: «...соколы и кречаты за Дон борзо перелетели... то ти наехали руские князи» (180 об.—181). Слова Соломона — «в животе меня не будет» (158 об.—159) — восходят к плачу жен в «Задонщине» о мужьях, которых «в животе нету» (185). Соломон обращается к войску: «...простите меня и благословите. — А сам царь Соломон пошел во царьство...» (159). И это место в «Повести» пересказывает «Задонщину», когда Дмитрий Иванович говорит войску: «...простите мя, братия, и благословите в сем веце и в будущем. И поидем... во свою Залескую землю» (193 об.). Даже

отрывок из «Повести», который я уже цитировал, возводя к формуле воинских повестей, все-таки ближе всего оказывается к «Задонщине», помещенной в данном же сборнике. В «Повести»: «...секите и топчите, живота не давайте, милости не кажите, поворотите свирлу к земли» (163 об., ср. 158 об.). В «Задонщине»: «...вспять поворотили, и нача их бусорманов бити и сечи горазно без милости» (188 об.). То есть только в этих двух произведениях находим индивидуальное сочетание «сечь без милости – поворотити», сочетание, вернее всего, появившееся в «Повести» под воздействием «Задонщины». Не буду перечислять более мелких и менее ясных случаев пересказа редактором сборника фраз из «Задонщины» в «Повести о Давиде и Соломоне». Пристрастие редактора к своего рода «обкатке» фраз и выражений, запомнившихся из «Задонщины», кажется почти несомненным.

После «Задонщины» в сборнике степень ее фразеологического воздействия на тексты падает. В начале «Повести о Темир-Аксаке», переписанной в сборнике непосредственно за «Задонщиной», еще можно найти несколько случаев возможного использования фразовых схем «Задонщины». Самое интересное совпадение таково. В «Повести» великий князь Василий Дмитриевич «пойде с Москвы к Коломне... ста на брезе у реки Оки» (200 об.). В «Задонщине»: «...на Москве кони ржут... в трубы трубят на Коломне... стоят стязи у Дунаю великого на брезе» (173 об.–174). Повторяется схема: Москва – Коломна – «на брезе». Не воздействие ли тут «Задонщины» на «Повесть»? Тем более, что рассуждение о Темир-Аксаке, который «хотел взяти Рускую землю... и проиде всю орду свою земли татарские», и сопоставление Темира с Батыем (200–200 об.) весьма напоминают слова «Задонщины» о татарах, которые «хотят пройти воюючи всю Рускую землю» (178) и такое же сопоставление Мамая с Батыем (190 об.–191).

В последних повестях сборника следы влияния «Задонщины» единичны. Так, в «Сказании о Вавилонском царстве» попадается уже отмеченный нами эпитет «златокованный»: «...и убрався царь во свои златокованныи царьскии воиньскии брони» (221–221 об., еще 226). В «Повести об Азовском взятии» часто употребляется формула «под меч клонити», возможно, взятая из «Задонщины». Ср. в «Повести»: «...православное християньство под мечь кло-

ниша» (234, 241, 244, 245 об., 248, 253); в «Задонщине»: татары «главы своя подклониша под мечи руские» (190). С «Задонщиной», быть может, перекликается и концовка «Повести»: «...сия написахом впред на память... и в похвалу...» (255); ср. в «Задонщине»: «...списах жалость и похвалу» (171). Наконец, два места, сходные с «Задонщиной», обнаруживаются в «Повести о двенадцати снах царя Мамера», завершающей сборник. Первый сон Мамера толкуется как зловещее предзнаменование: «...и пролиется кров человеческая» (302 об.); ср. сходное предзнаменование в «Задонщине»: «...пасти трупу человеческому... пролитися крови» (177 об.). В шестом сне Мамера появляются «крегчущие» зубами персонажи: «...а иные зубы своими крехчют» (308); ср. татары в «Задонщине»: «...скрегчюще зубами своими» (189).

Конечно, не все факты фразеологического сходства «Задонщины» и повестей в сборнике Ундольского правомерно толковать как влияние непосредственно «Задонщины» на окружающие тексты: например, выражение «зубы скрегчюще» употреблялось в «Паренесисе» Ефрема Сирина, в «Слове о трех мнисех» и других памятниках и могло быть использовано «Повестью о двенадцати снах Мамера» и «Задонщиной» независимо друг от друга. Однако в целом можно не сомневаться в воздействии «Задонщины» на списки повестей в рассмотренном сборнике; а отсюда можно думать, что редактор, он же и писец сборника (или его протографа), в особенности ценил в «Задонщине» отдельные фразы и выражения и эти запавшие в память фразеологические «кирпичики» разносил и пересказывал по текстам своего сборника, притом в разные повести вносил разное; а чем ближе к «Задонщине», тем гуще. Наверное, так было интереснее читать повести.

Формально-фразеологический подход книжника к переписываемым текстам (ради яркости повествования) заметен и на примере других повестей сборника, таким образом, взаимодействовавших друг с другом. «Задонщина», в свою очередь, также не избежала их обратного влияния. Напомню о странном и до сих пор недостаточно объясненном месте в тексте «Задонщины» по сборнику Ундольского: «...Руская земля, то первое еси как за царем за Соломоном побывала» (178 об.). При чем тут царь Соломон? Упоминание о Соломоне проникло, вероятно, из примыка-

ющих к «Задонщине» в данном сборнике и часто поминающих Соломона «Повести о царе Давиде и сыне его Соломоне» и двух статей о Соломоне. Или еще одно индивидуальное чтение «Задонщины» в сборнике Ундольского: «...Уподобился еси милому младенцу у матери своеи» (191 об.). Вероятно, имеется в виду великий князь Дмитрий Иванович (в рукописи написано под титлом – «млдцу» – и может быть прочитано и как «молодцу»). Этой фразой «Задонщина» связывается с предшествующими ей в сборнике повестями, почти все из которых рассказывают о «детищах» – молодцах, добившихся высшей чести после тяжких несчастий. Прочитанное, вероятно, имело большую власть над редактором сборника и отзывалось иногда в неожиданных местах. Недаром в «Задонщине», притом только в сборнике Ундольского, писец пояснил, что он «восписах... прочее от књиг приводя» (171), то есть, как можно понять, что-то «приводил» из других сочинений[147]. Книжник середины XVII в. для увлекательности изложения растаскивал «Задонщину» на «кирпичики», одновременно вставляя иные «кирпичики» и в нее. Да и в пределах «Задонщины» по списку Ундольского сильно чувствуются повторы и пересказ одних и тех же броских выражений. Таков дробяще-фразеологический подход книжника к древнему памятнику, своего рода занимательная практическая филология – изощренное проявление традиционного компилятивного литературного творчества, заходящего далеко в XVII в.[148]

Если в самом общем виде на рассмотренном нами ограниченном материале попытаться наметить линию развития манер повествования и умонастроений древнерусских писателей с XI по XVII в., то предварительная и, конечно, очень бедная схема получается такой: от благородного, возвышенного, величественного изложения в XI–XII вв. – к нудноватому, «бюрократичному» и «хозяйственному» изложению начиная с XIII в., затем – к тревожному изложению с конца XV в. и в течение XVI в. и, наконец, – к энергичному и развлекательному изложению XVII в. Так что для верного понимания разные памятники надо читать с разным настроением – вот практическое использование результатов изучения древнерусского литературного творчества[149].

ПРИМЕЧАНИЯ

* Большинство очерков было опубликовано в моей книге «О древнерусском литературном творчестве» (М., 2003), но в данном томе «Герменевтики» они объединены в новую систему, местами значительно исправлены и дополнены. Девятый очерк («Повесть о прихожении Стефана Батория...») еще не публиковался; сердечно благодарю Л. В. Соколову за ценные замечания, позволившие доработать этот очерк.

[1] *Истрин В. М.* Александрия русских хронографов: Исследование и текст. М., 1893. Приложения. С. 8. Далее страницы указываются в скобках. Орфография передается с упрощениями.

[2] Памятники отреченной русской литературы / Изд. подгот. Н. С. Тихонравов. М., 1863. Т. 2. С. 275. Цитируется список XV–XVI вв., восходящий к первому славянскому переводу «Слова» Мефодия. Орфография передается с упрощениями.

[3] *Лихачев Д. С.* Избранные работы: В 3 т. Л., 1987. Т. 1. С. 446–454.

[4] Архангельское Евангелие 1092 г. / Изд. подгот. Л. П. Жуковская, Т. Л. Миронова. М., 1997. С. 91. Орфография передается с упрощениями.

[5] Памятники отреченной русской литературы / Изд. подгот. Н. С. Тихонравов. СПб., 1863. Т. 1. С. 20–21. Орфография передается с упрощениями.

[6] Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М., 1971. С. 191. Орфография передается с упрощениями.

[7] *Истрин В. М.* Книги временьныя и образныя Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Пг., 1920. Т. 1: Текст. С. 79. Орфография передается с упрощениями.

[8] Успенский сборник XII–XIII вв. С. 153. Орфография передается с упрощениями.

[9] Идейно-философское наследие Илариона Киевского / Текст памятника подгот. Т. А. Сумникова. М., 1986. Ч. 1. С. 13. Далее страницы издания указываются в скобках, орфография рукописи передается с упрощениями.

[10] Успенский сборник XII–XIII вв. С. 78, 80, 87. Далее страницы указываются в скобках, орфография рукописи передается с упрощениями.

[11] В связи с этим см. о семантике перечислений в «Повести временных лет»: *Демин А. С.* О древнерусском литературном творчестве. М., 2003. С. 55–66.

[12] Слово о полку Игореве / Изд. подгот. Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев, О. В. Творогов. Л., 1967. С. 43. Далее страницы указываются в скобках. Орфография текста передается с упрощениями.

[13] См.: *Перетц В.* Слово о полку Ігоревім: Пам'ятка феодальної України-Руси XII віку: Вступ. Текст. Коментар. У Київі, 1926. С. 280; *Адрианова-Пе-*

ретц В. П. «Слово о полку Игореве» и памятники русской литературы XI–XIII веков. Л., 1968. С. 150–151; Словарь-справочник «Слова о полку Игореве» / Сост. В. Л. Виноградова. Л., 1973. Вып. 4. С. 53–54; *Бобров А. Г.* Папороз // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 4. С. 11–13.

[14] ПЛДР: XIII век / Текст памятника по «Новгородской Карамзинской летописи» подгот. Я. С. Лурье. М., 1981. С. 122. Далее страницы указываются в скобках. Орфография древнерусских текстов здесь и далее передается с упрощениями.

[15] Летопись по Лаврентиевскому списку / Изд. подгот. А. Ф. Бычков. 3-е изд. СПб., 1897. С. 472.

[16] О версиях повести, как называет их исследователь, см.: *Лурье Я. С.* Повесть о битве на Липице 1216 г. в летописании XIV–XVI вв. // ТОДРЛ. Т. 34. Л., 1979. С. 96–115. Среди списков поздней версии повести первичен текст именно в «Новгородско-Карамзинской летописи», см.: *Бобров А. Г.* Новгородские летописи XV века. СПб., 2001. С. 100 и др. Благодарю А. А. Горского за указание на то, что так называемый свод 1448 г. на самом деле появился в 1410-х годах и что в нем эта «поздняя» версия повести о Липицкой битве, использовавшая фразеологию «Слова», могла быть как раз более ранней, чем в «Новгородской первой летописи», бытуя внелетописно уже в XIII в.

[17] *Лурье Я. С.* Указ. соч. С. 103. Вместо «нынешние полцы» появились «нынешние половце».

[18] *Лотман Ю. М.* О слове «папорзи» в «Слове о полку Игореве» // ТОДРЛ. Т. 14. М.; Л., 1958. С. 34–40.

[19] См.: *Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. М., 1958. Т. 2. Стб. 856–857. Ср. также в «Киевской летописи» под 1147 г.: «ужемъ за ногы уворозиша», то есть обмотали (ПСРЛ. Т. 2 / Текст памятника подгот. А. А. Шахматов. М., 1962. Стб. 352). В книжных описях упоминается «Евангелие с поворозами», то есть с лентами или ремешками. Благодарю И. А. Комарова за это указание и за консультацию по древнерусскому воинскому наряду. А. Л. Никитин полагает, что «топоръ с поворозою» – это топор с гардой, защищавшей руку. А. А. Пауткин к словам «папорзи», «повороза» добавляет еще слово «павеза», обозначавшее вертикальную выпуклость вдоль щита.

[20] См.: *Адрианова-Перетц В. П.* Указ. соч. С. 130–132. Ср. указание Д. С. Лихачева о «Слове о полку Игореве»: «Метонимия – основной художественный троп в "Слове"... Метонимия характерна преимущественно для военного языка» (*Лихачев Д. С.* Избранные работы: В 3 т. Л., 1987. Т. 3. С. 189–190).

[21] *Истрин В. М.* Книги временьныя и образныя Георгия мниха. С. 339.

[22] В греческом тексте «Хроники» здесь употреблено слово *λῶροι*, заимствованное из латинского lorum – ремень. В более позднем переводе «Хро-

ники» в XIV в. это слово переведено аналогично — как «поясы». Благодарю за консультацию В. А. Матвеенко и Л. И. Щеголеву, в переводе которых это место звучит еще и так: «для красоты и великолепия он оковал (его) медными обручами и множеством опоясок» — *Матвеенко В. А., Щеголева Л. И.* Временник Георгия монаха (Хроника Георгия Амартола): Русский текст, комментарий, указатель. М., 2000. С. 271.

[23] *Перетц В.* Указ. соч. С. 280. Один из исследователей настаивает, что «паперси, поперсьци» означали часть конского убора, ремень на нижней части конской груди (*Орел В. Э.* «Слово о полку Игореве» и его этимологическое изучение // «Слово о полку Игореве»: Комплексные исследования. М., 1988. С. 129).

[24] Про «времены» как предметы вращения, метательные диски или мячи см.: *Мурьянов М. Ф.* «Слово о полку Игореве» в контексте европейского Средневековья // Palaeoslavica. 1996. Vol. 4. P. 120, 123, 127. Есть еще реконструкции: «камены» и «пламены» (Там же. С. 106), но и эти исправления остаются в тех же смысловых пределах.

[25] Ср. весовое описание амуниции Голиафа в «Хронике» Георгия Амартола: «шлемъ медянъ на главе его, и въброня, в ня же ся облачаше, имущи сиклъ 5000 меди и железа, и ножнице медяны на ногу его... копье 600 сиклъ железа, и щитъ медянъ...» (125). Одна лишь броня весила 50—60 кг, а наконечник копья — 6 или 7 кг.

[26] О значении слова «треснути» см.: *Перетц В.* Указ. соч. С. 280; *Адрианова-Перетц В. П.* Указ. соч. С. 107, 134.

[27] *Мещерский Н. А.* История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958. С. 112.

[28] О фольклорности первых книг «Истории» см.: *Мещерский Н. А.* История Иудейской войны... С. 39—40. О метонимичности изложения Иосифа Флавия см.: Там же. С. 84—86. О конструировании речей героев древнерусским переводчиком см.: Там же. С. 82 и др.

[29] Там же. С. 216, 221, 239, 258, 277, 295, 300, 315.

[30] Там же. С. 376. Ср. полки в «Хронике» Амартола: «все железомъ утверженомъ» (558).

[31] Там же. С. 402.

[32] Там же. С. 258.

[33] См.: Там же. С. 104—105.

[34] Любопытно, что редкостная метафора «ми глаголи звьнять» появилась в результате неправильного перевода греческого текста «Хроники»: «звенять» вместо непонятого переводчиками слова «уходят» (см.: *Матвеенко В. А., Щеголева Л. И.* Временник Георгия монаха... С. 396).

[35] Уже отмечалось, что дательным падежом в «Слове» представлены «конструкции, различные в смысловом отношении» (*Булаховский Л. А.* «Слово о полку Игореве» как памятник древнерусского языка // Слово о полку Игореве: Сб. исслед. и ст. М.; Л., 1950. С. 163). Сочетание же глаго-

ла с «ми», превращающимся из местоимения в усилительно-выделительную частицу, называют еще дательным поэтическим или дательным заинтересованного лица (*Виноградова В. Л.* К лексико-семантическим параллелям «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве»: Комплексные исследования. С. 149–152).

[36] Идейно-философское наследие Илариона Киевского. Ч. 1. С. 26.

[37] Еще одно произведение с обилием архаических словосочетаний глаголов с беспредложными существительными в дательном падеже — это служба князьям Борису и Глебу на 24 июля в списке XV в. (см.: Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Изд. подгот. Д. И. Абрамович. Пг., 1916. С. 150–167). Однако еще надо выяснить, восходит ли список к тексту XI в.

[38] Сражения действительно начинались обычно с утра. См., например: *Перетц В.* Слово о полку Ігоревім... С. 210.

[39] *Робинсон А. Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе Средневековья XI–XII вв.: Очерки литературно-исторической типологии. М., 1980. С. 241, 255, 267, 302, 308. Из представления об архаичных литературных пластах «Слова о полку Игореве» исходит А. Л. Никитин в его книге «Слово о полку Игореве: Тексты. События. Люди» (М., 1998). В этой связи примечателен давний вывод языковеда, сформулированный еще в 1938 г.: «приходишь к заключению, что в "Слове" отразилась более архаическая стадия языка» (*Винокур Г. О.* К вопросу о языке «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве»: Комплексные исследования. С. 98).

[40] *Лихачев Д. С.* Предположение о диалогическом строении «Слова о полку Игореве» // Исследования «Слова о полку Игореве». Л., 1986. С. 10, 12, 13, 25 и др.

[41] ПСРЛ. М., 1997. Т. 1 / Текст памятника подгот. под ред. Е. Ф. Карского. Стб. 246–247.

[42] Успенский сборник XII–XIII вв. С. 51.

[43] В Библии копье у Голиафа блестит, как вода (Первая книга Царств, гл. 17). Ср. еще один, поздний случай — в «Хронографе 1512 г.» в статье «О Галияфе»: «в руку его мечь, яко вода, чисть» (ПСРЛ. СПб., 1911. Т. 22, ч. 1. С. 109). Не ясно, откуда это сравнение именно меча с водой (а не копья, как в Библии) попало в хронографическую статью о Голиафе, являющуюся пересказом «Хроники» Георгия Амартола, — ведь у самого Амартола нет такого сравнения (125), а влияния «Сказания о Борисе и Глебе» в данной хронографической статье не наблюдается.

[44] *Истрин В. М.* Александрия русских хронографов. С. 34. Аналогия указана: Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». Вып. 4. С. 13, 36.

[45] *Мещерский Н. А.* История Иудейской войны... С. 274.

[46] Шестоднев, составленный Иоанном ексархом Болгарским / Изд. подгот. О. М. Бодянский // ЧОИДР. Кн. 3. М., 1879. Л. 66–66 об.

[47] *Истрин В. М.* Книгы временьныя... С. 443–444.

[48] Успенский сборник... С. 105.

[49] Летопись по Лаврентиевскому списку. С. 336; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 553.

[50] «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла / Тексты «Задонщины» подгот. Р. П. Дмитриева. М.; Л., 1966. С. 548, 549, 536, 541, 542, 551, 552.

[51] См.: *Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы XIII века «Слово о погибели Русской земли». М.; Л., 1965. С. 21—44.

[52] Обзор датировок и уточненную датировку см.: *Горский А. А.* Проблемы изучения «Слова о погибели Русской земли»: (К 750-летию со времени написания) // ТОДРЛ. Т. 43. Л., 1990. С. 19, 23—33.

[53] См. снимок рукописи: *Лопарев X.* Слово о погибели Рускыя земли: Вновь найденный памятник литературы XIII века. СПб., 1892. С. 25—27. Далее текст «Слова» цитируется по изданию: *Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы... С. 154—155.

[54] Обзор точек зрения на понятие «погибель» и уточнение его смысла см.: *Горский А. А.* Проблемы изучения... С. 20—23; *Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы... С. 114—117.

[55] Летопись по Лаврентиевскому списку. С. 157, 212, 220, 221, 247, 253, 254. Далее страницы указываются в скобках.

[56] Слово о полку Игореве. С. 48. Далее страницы приводятся в скобках.

[57] *Адрианова-Перетц В. П.* «Слово о полку Игореве»... С. 107, 104.

[58] *Истрин В. М.* Книгы временьныя... С. 199, 202. Далее страницы указываются в скобках. Благодарю В. А. Матвеенко за указание словоупотребления в этом памятнике.

[59] *Мещерский Н. А.* Указ. соч. С. 444. Далее страницы указываются в скобках.

[60] Повесть Поливия о скончании живота Епифана Кипрского // Успенский сборник XII—XIII вв. С. 278. Далее страницы указываются в скобках.

[61] Повесть о Варлааме и Иоасафе: Памятник древнерусской переводной литературы XI—XII вв. / Изд. подгот. И. Н. Лебедева. Л., 1985. С. 155. Далее страницы приводятся в скобках.

[62] *Лихачев Д. С.* «Слово о полку Игореве»: Историко-литературный очерк. М., 1976. С. 67. В «Ипатьевской летописи» под 1111 г. встречается самое раннее перечисление стран как будто бы по дуге: «ко всимъ странамъ далнимъ рекуще: къ грекомъ, и угромъ, и ляхомъ, и чехомъ, дондеже и до Рима проиде» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 273). Но есть сомнения в раннем происхождении этой летописной статьи и данного перечисления: предполагаются «здесь безусловные следы редакторской работы середины или второй половины XIII в.» (*Никитин А. Л.* Основания русской истории: Мифологемы и факты. М., 2001. С. 71). Столбцы цитированного издания «Ипатьевской летописи» далее указываются в скобках.

[63] См.: *Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы... С. 118—119.

[64] ПЛДР: XII век / Текст памятника подгот. Г. М. Прохоров. М., 1980. С. 38. Далее страницы указываются в скобках.

[65] Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. С. 4.

[66] Шестоднев, составленный Иоанном ексархом Болгарским. Л. 1, 3, 5, 5 об.

[67] ПЛДР: XII век / Текст памятника подгот. Д. С. Лихачев. С. 392.

[68] ПЛДР: XIII век / Текст памятника подгот. Д. С. Лихачев. С. 200.

[69] В частности, в первоначальный текст, изъеденный заменами и вставками, было вставлено и именование «жюръ Мануилъ цесарегородскыи», который якобы опасался Владимира Мономаха. На самом же деле, так странно названный византийский император Мануил Комнин правил гораздо позже Владимира Мономаха, в 1143–1180 гг., и к Владимиру Мономаху не имел отношения (см.: *Лопарев X.* Слово о погибели... С. 13–15). Наверняка в «Слове» имелся в виду «*кюръ* Мануилъ». В рукописи XV в. в слове «жюръ» буква «ж» написана неуверенно, выглядит очередной опиской писца и может быть прочтена как «ік» (то есть: «и и кюръ»). В рукописи XVI в. это место совсем искажено: «и иже Рамануилъ царьгородский» (см.: *Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы... С. 156). О вставке упоминания Мануила как будто свидетельствуют аналогии из других памятников. Слово «кюръ» («кюр, кир» – господин) в летописных текстах стало употребляться, кажется, лишь с начала XIII в. (в «Лаврентьевской летописи» – под 1207–1208, 1217 гг.; в «Ипатьевской летописи» – под 1237 г.). Византийский император в «Слове» назван по главному городу страны «цесарегородскыи», а не как обычно – «греческий», и это опять ведет к XIII в. Ср. именование иностранных правителей в «Ипатьевской летописи»: «цесарь великыи Филипъ *Римьскыи*» (723. Под 1207 г.); «Иродъ *Ерусалимьскыи* и Неронъ *Римьскыи*» (869. Под 1269 г.).

[70] См.: *Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы... С. 81–83.

[71] Там же. С. 61.

[72] *Лихачев Д. С.* Исследования по древнерусской литературе. Л., 1989. С. 210, 220.

[73] Там же. С. 208, 214.

[74] «Житие Александра Невского» // *Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы... С. 171. Далее страницы приводятся в скобках.

[75] «Галицкая летопись» // ПСРЛ. Т. 2. Стб. 785. Далее столбцы приводятся в скобках. Орфография древнерусских текстов здесь и далее передается с упрощениями.

[76] *Мещерский Н. А.* История Иудейской войны... С. 300.

[77] «Киевская летопись» // ПСРЛ. Т. 2. Стб. 576. Далее столбцы указываются в скобках.

[78] См.: *Лихачева О. П.* Летопись Ипатьевская // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. Л., 1987. С. 237.

[79] Летопись по Лаврентиевскому списку. С. 140–141. Далее страницы приводятся в скобках.

[80] См. схему происхождения «Лаврентьевской летописи»: *Лурье Я. С.* Общерусские летописи XIV–XV вв. Л., 1976. С. 58.

[81] *Лихачев Д. С.* Исследования по древнерусской литературе. С. 213.

[82] Ср.: *Демин А. С.* О художественности древнерусской литературы. М., 1998. С. 278–285.

[83] Датировку произведения и сборников см.: *Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы... С. 122, 81, 204; *Дмитриев Л. А.* Слово о погибели Русской земли // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. С. 433. Фотографию рукописи см.: *Лопарев Х.* Слово о погибели... С. 25–27.

[84] «Слово о погибели Русской земли» // *Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы... С. 154—155. Далее страницы указываются в скобках. Орфография передается с упрощениями.

[85] Ср.: *Горский А. А.* Проблемы изучения «Слова о погибели Рускыя земли». С. 18–38.

[86] См.: *Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы... С. 30–31, 183.

[87] См.: Там же. С. 35.

[88] См.: Там же. С. 24, 182.

[89] См.: Там же. С. 81.

[90] См.: *Демин А. С.* О художественности... С. 242–241.

[91] Из последних атрибуций см.: *Каган М. Д., Понырко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. Т. 35. Л., 1980. С. 106; *Клосс Б. М.* Краткая редакция «Задонщины» по Кирилло-Белозерскому списку // Памятники Куликовского цикла. СПб., 1998. С. 88.

[92] См.: *Дмитриева Р. П.* Взаимоотношения списков «Задонщины» и текст «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. С. 199–263.

[93] См.: *Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы... С. 135–137.

[94] См.: *Лурье Я. С.* Литературная и культурно-просветительная деятельность Ефросина в конце XV в. // ТОДРЛ. Т. 17. М.; Л., 1961. С. 164–165.

[95] «Задонщина» // «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. С. 548. Далее страницы указываются в скобках.

[96] См.: *Дмитриева Р. П.* Взаимоотношение списков «Задонщины»... С. 262–263.

[97] Слово о полку Игореве. С. 54. Далее страницы указываются в скобках.

[98] См.: *Дмитриев Л. А.* Вставки из «Задонщины» в «Сказании о Мамаевом побоище» как показатели по истории текста этих произведений // «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. С. 407.

[99] *Дмитриев Л. А.* Вставки... С. 396.

[100] Там же. С. 412, 414.

[101] *Дмитриева Р. П.* Взаимоотношение... С. 260; *Дмитриев Л. А.* Вставки... С. 397.

[102] *Дмитриева Р. П.* Взаимоотношение... С. 228–229, 261.

[103] Там же. С. 263.

[104] *Дмитриев Л. А.* Вставки... С. 427–430.

[105] Там же. С. 407, 410.

[106] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 310, 341.

[107] *Дмитриев Л. А.* Вставки... С. 417.

[108] *Дмитриева Р. В.* Взаимоотношение... С. 226, 230.

[109] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 618, 620–621.

[110] *Дмитриев Л. А.* Вставки... С. 410.

[111] «Псковская вторая летопись» // Псковские летописи / Изд. подгот. А. Н. Насонов. Вып. 2. М., 1955. С. 9–10.

[112] «Софийская вторая летопись» // ПСРЛ. Т. 6. СПб., 1853. С. 204.

[113] «Софийская первая летопись» // ПСРЛ. Т. 6. С. 16.

[114] Псковские летописи. Вып. 2. Страницы указываются в скобках.

[115] Летопись по Лаврентиевскому списку. С. 74.

[116] *Охотникова В. И.* Повесть о Довмонте: Исследование и тексты. Л., 1985. С. 193.

[117] ПЛДР: XIV – середина XV века / Текст памятника подгот. Л. А. Дмитриев. С. 452.

[118] См. стемму списков: Псковские летописи / Изд. подгот. А. Н. Насонов. Вып. 1. М.; Л., 1941. С. LXIII.

[119] См.: Псковские летописи. Вып. 1. С. XLIV.

[120] Псковские летописи. Вып. 1. Страницы указываются в скобках.

[121] Ср. беглые замечания об этом А. Н. Насонова и В. П. Адриановой-Перетц в кн.: Псковские летописи. Вып. 1. С. XLIV; История русской литературы. М.; Л., 1946. Т. 2, ч. 1. С. 395.

[122] См.: *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. М., 1980. С. 157–169. См. также: *Творогов О. В.* Хронограф русский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 2. Л., 1989. С. 500–501. Хотя А. Д. Седельниковым и Б. М. Клоссом было выдвинуто предположение о Досифее Топоркове как составителе «Хронографа 1512 г.», мы все-таки говорим более осторожно и неопределенно – о составителе его вообще, отличительной чертой которого явилась «неутомимость в разыскании источников и литературное мастерство, позволившее создать на их основе повествование безупречной композиции и – насколько это оказалось возможным – даже единого стиля» (*Творогов О. В.* Древнерусские хронографы. Л., 1975. С. 187).

[123] «Хронограф 1512 г.» // ПСРЛ. Т. 22, ч. 1. С. 224. Далее страницы указываются в скобках. Орфография передается с упрощениями.

[124] См. предисловие С. П. Розанова к изданию: ПСРЛ. Т. 22, ч. 1. С. I–II.

[125] Среднеболгарский перевод «Хроники Константина Манассии в славянских литературах / Текст памятника подгот. М. А. Салмина. София, 1988. С. 152.

[126] См.: *Покровский Н. Н.* Афанасий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 1. Л., 1988. С. 74–75.

[127] ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 21, ч. 2. С. 662. Далее страницы указываются в скобках. Орфография передается с упрощениями.

[128] ПСРЛ. Т. 22, ч. 1. С. 526–527.

[129] См.: *Буланин Д. М., Колосов В. В.* Сильвестр // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 2. Л., 1989. С. 323–333.

[130] ПСРЛ. Т. 6. С. 133–134.

[131] См.: *Дмитриева Р. П.* Василий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 1. С. 114.

[132] Памятники старинной русской литературы. Вып. 4. СПб., 1862. С. 1. Далее страницы указываются в скобках.

[133] См.: *Дмитриева Р. П.* Ермолай-Еразм // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 1. С. 220–225.

[134] Повесть о Петре и Февронии / Изд. подгот. Р. П. Дмитриева. Л., 1979. С. 213. Далее страницы указываются в скобках.

[135] О ней см.: *Левина С. А.* Летопись Воскресенская // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 2. С. 39–42.

[136] ПСРЛ. Т. 8. СПб., 1859. С. 255.

[137] ПЛДР: Вторая половина XV века / Текст памятника подгот. Е. И. Ванеева. М., 1982. С. 522, 536. Далее страницы указываются в скобках.

[138] ПЛДР: Середина XVI века / Текст памятника подгот. В. В. Колесов. М., 1985. С. 138.

[139] См.: *Охотникова В. И.* Повесть о прихожении Стефана Батория на град Псков // ПЛДР: Вторая половина XVI века. М., 1986. С. 617–618, 620, 625; *Орлов А. С.* Повесть о прихожении Стефана Батория на град Псков // История русской литературы в десяти томах. Т. 2, ч. 1. С. 523–527; Повесть о прихожении Стефана Батория на град Псков / Изд. подгот. В. И. Малышев. М.; Л., 1952. С. 24, 27. Однако есть также указания на другого автора повести – иеромонаха Псковского Елеазарова монастыря Серапиона: *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 315–316. Отрывки из Основной редакции повести далее цитируются по изданию: ПЛДР: Вторая половина XVI века / Текст памятника и перевод подгот. В. И. Охотникова. Страницы указываются в скобках. Ср.: «Надэтническое сознание в средние века» (*Лихачев Д. С.* Заметки и наблюдения: Из записных книжек разных лет. Л., 1989. С. 183).

[140] *Лихачев Д. С.* Избранные работы : В 3 т. Т. 1. С. 365.

[141] См.: *Орлов А. С.* Повесть о прихожении Стефана Батория на град Псков. С. 526–527.

[142] О рыцарственном этикете в «Казанской истории» см.: *Лихачев Д. С.* Избранные работы... Т. 1. С. 368–369. Со ссылкой на наблюдения Э. Кинана.

[143] Ср.: «автор Повести знал польские грамоты, был знаком со специальной польской терминологией» (*Орлов А. С.* О некоторых особенностях стиля великорусской исторической беллетристики XVI–XVII вв. // ИОРЯС. СПб., 1908. Кн. 4. С. 362).

[144] О хронографической искусственности языка повести см.: *Орлов А. С.* Повесть о прихожении... С. 526.

[145] РГБ, собрание Ундольского, № 632. Полное описание сборника см.: *Орлов А. С.* Исторические и поэтические повести об Азове: (взятие 1637 г. и осадное сидение 1641 г.): Тексты. М., 1906. С. 12–13. «Задонщина» и другие произведения цитируются непосредственно по этому сборнику, листы указываются в скобках, орфография рукописи передается с упрощениями.

[146] Характерна здесь описка, так сказать, воинского содержания: певец воскладывал персты не на струны, а на *струпы*: «...воскладоша горазныя своя персты на живыя струпы» (172).

[147] Под «книгами» могли пониматься сочинения, произведения. См.: *Творогов О. В.* О композиции вступления к «Задонщине» // «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. С. 531.

[148] О проявлениях подобного подхода в XVI–XVII вв. см.: *Дмитриев Л. А.* Реминисценция «Слова о полку Игореве» в памятнике новгородской литературы // Культурное наследие Древней Руси: Истоки. Становление. Традиции. М., 1976. С. 50–54; *Демин А. С.* «Слово о полку Игореве» и предисловие к «Хронографу» 1641 г. // «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XI–XII вв. М., 1978. С. 87–94; *Рождественская М. В.* Об одной записи к «Зерцалу богословия» Кирилла Транквиллиона // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 190–194; *Демин А. С.* Отголоски «Слова о полку Игореве» в «Казанской истории»: (Гипотеза о промежуточном источнике) // ТОДРЛ. Т. 43. С. 124–130.

[149] «Мы можем понимать то, что нам несвойственно, что отсутствует у нас самих или даже противоположно нам... Наше понимание других культур зависит от объема накапливаемых знаний об этих культурах» (*Лихачев Д. С.* Заметки и наблюдения. С. 278–279).

О. Н. Бахтина

СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ ПОНИМАНИЯ СЛОВА

Вопрос о старообрядческой литературе в контексте христианской традиции еще не ставился в нашем литературоведении, несмотря на то что она привлекала внимание исследователей с момента своего возникновения. Первоначально это были труды богословов и историков, которых интересовали прежде всего отразившиеся в сочинениях старообрядческих авторов догматические и социально-исторические проблемы, хотя известны и попытки определения специфики этого особого явления отечественной словесности. Так, уже А. К. Бороздин в своих работах о раскольничьей литературе и творчестве протопопа Аввакума дал характеристику жанровой системы старообрядческой литературы (это послания, беседы о различных событиях священной и церковной истории, жития подвижников, а также челобитные, вопросы и ответы и т. д.) и определил ее основные темы и идеи. Он подчеркивал, что эта литература полемическая и главная ее цель состояла в обличении никонианской церкви и доказательстве истинности старой веры. Она, по мысли А. К. Бороздина, не нуждалась в творчестве, то есть не была художественной, поскольку стремилась лишь сохранить «старинное предание», но должна изучаться, потому что составляет «духовную пищу» народа [1].

В советское время филологи стремились выявить и представить своеобразие старообрядческой литературы. В работах

В. В. Виноградова, Д. С. Лихачева, А. Н. Робинсона, А. М. Панченко, Н. С. Демковой и многих других исследователей содержатся ценнейшие наблюдения над конкретными текстами писателей-старообрядцев. Постепенно в нашем литературоведении сложился идейно-эстетический подход к старообрядческим произведениям.

Но уже А. Н. Робинсон в статье «Исповедь – проповедь (о художественности "Жития" протопопа Аввакума)» впервые обозначил несоответствие между средневековым по сути материалом произведений писателей-старообрядцев и подходом к нему советских литературоведов. «Житие» Аввакума не предназначалось для беллетристического занимательного чтения, Аввакума воспринимали не как сочинителя, а как пророка или «псевдопророка», отмечал исследователь[2]. В свое время именно проповеднические тенденции «Жития» Аввакума, связанные с традицией и ориентированные на имеющийся у читателей его «Жития» опыт восприятия и понимания подобного рода текстов, ценились особенно высоко. Но с течением времени, уже в XIX в., когда Житие было опубликовано Н. С. Тихонравовым (1861 г.), церковная символика перестала казаться прозрачной, скрытые библейские цитаты перестали узнаваться. «Церковнославянский план» произведения стал приобретать новую эстетическую функцию как необходимый «колорит древности», – замечает А. Н. Робинсон. Он справедливо пишет, что в связи с утратой русско-церковнославянского двуязычия просторечие Аввакума стало восприниматься как художественная основа сказа. Проповедническая устремленность автора трактовалась как «иллюстративно-орнаментальный элемент» к реальной биографии, а главная тема «Жития» – «борьба за дело Божие с дьяволом» – оценивалась лишь как «сюжетно-психологические мотивировки» рассказа Аввакума. Мотивы покаяния и исповеди (важнейшая структурная часть жития) определялись как внутренние монологи, их «магический смысл» исчез вместе, как пишет А. Н. Робинсон, с угасанием религиозного восприятия памятника.

Представляется необходимым сформулировать новый взгляд на самую задачу объяснения своеобразия старообрядческой литературы как литературы сугубо христианской и по содержанию и по форме. Попытаемся рассмотреть так называемые автобио-

графические жития древнерусской и старообрядческой литературы в контексте христианских традиций.

Вопрос о появлении литературной биографии в древнерусской литературе не прост, потому что наше европейски ориентированное литературоведение инстинктивно стремится найти в русском литературном процессе явления, аналогичные западным. Справедливо отмечая наличие гипертрофированного чувства личной ответственности у деятелей второй половины XVII в., многие исследователи усматривают в этом европейский процесс индивидуализации сознания человека. Видимо, это не совсем так. Агиографический канон в православии предполагал идеализирующую биографию, архетип которой заключался в Евангелии. Причем в отличие от западных житий, в которых прослеживался земной путь подвижника, восточные жития представляли святого в обратной перспективе. Святой уже достиг Царствия Небесного и «от вышних озирает свой путь к нему», — отмечает В. М. Живов[3]. Таким образом, в православных житиях не было места личной биографии, в ней не видели смысла. Она должна была лишь удостоверить бытие праведника, его борьбу с бесами, его страдания и мучения. Сакрализация бытия и человека вела не к созданию личной биографии, а к предельной символизации жизни, о чем пишет М. Б. Плюханова[4]. В «Житии» протопопа Аввакума шубы и шапки, горшки со щами становятся сакральными предметами и потому получают священный смысл. События земной истории уравниваются со священными, поскольку речь идет о последних временах, более того, конкретные действия отдельных исторических персонажей прочитываются в смысловом плане только в контексте Священной истории. Появление старообрядческих автобиографий, таким образом, можно объяснить лишь в русле движения этой литературы к древнейшим образцам житийных текстов, к повествовательному архетипу Евангелий.

М. М. Бахтин в работе «Автор и герой в эстетической действительности» в разделе «Смысловое целое героя» точно определяет сущность и назначение такого явления словесного творчества, как самоотчет-исповедь. В этой литературе нет и не может быть собственно эстетического начала, в ней нет литературного героя, она не психологична и не художественна. Биографическое

повествование о жизни не является здесь ценностью, так же как и описания предметного мира (портрет, пейзаж, характер и т. д.). В самоотчете-исповеди важен нравственный поступок. Это первая форма словесной объективации жизни и личности, считает М. М. Бахтин. «Субъект самоотчета-исповеди противостоит нам в событии бытия совершающим свой поступок, который мы не должны ни воспроизводить (подражательно), ни художественно созерцать, но на который должны реагировать ответным поступком»[5]. В этом заключен, на наш взгляд, основной принцип восприятия и старообрядческой литературы.

Позиция вненаходимости, считает М. М. Бахтин, сохраняется, она более напряженная, но используется не эстетически, а нравственно-религиозно. «Самоотчет-исповедь сообщает и научает о Боге», — прямо заявляет исследователь. При восприятии самоотчета-исповеди и автор, и читатель стоят друг против друга в «Божьем мире». Такой текст предполагает не эстетическую память или память истории, а вечную память. Задание самоотчета-исповеди состоит в прощении и отпущении грехов, светский культурный акт здесь не достаточный и слишком плоский. И второе задание подобных текстов состоит в назидании, то есть чисто практическом этически-религиозном познании мира и воспитании человека. Исходя из этих позиций и следует понимать и воспринимать старообрядческие произведения, в том числе и автобиографические жития.

В недавно появившейся работе Е. В. Крушельницкой «Автобиография и житие в древнерусской литературе. Исследование и тексты» опубликованы автобиографические жития конца XVI — начала XVII в. и подведены определенные итоги размышлений исследователей по поводу возникновения жанра автобиографий в древнерусской литературе. Тексты житий Мартирия Зеленецкого, Елеазара Анзерского интересны для нас своей типологической близостью к старообрядческим автобиографическим житиям[6].

Житие Мартирия Зеленецкого представляет собой повествование о жизни и видениях Мартирия и его духовное завещание, «памятцу вкратце» к братии Зеленецкого монастыря, в котором он «сам о себе исповеда». Духовные завещания, как правило, содержат две линии повествования: исповедь, обращенную к духов-

ному отцу, и поучение-назидание ученикам. Начинается текст с обращения: «*Духовный мой брате Досифею!*» Это традиционно для исповеди. Затем очень кратко и выразительно формулируется основная цель создания текста: «*Тайна убо царева добро есть хранити, дѣла же Божия велегласно проповедати*». Текст призван проповедовать дела Божии. Но далее следует не риторическое прославление Бога, а, казалось бы, неожиданное: «*Повѣм ти о себѣ*». Так оказывается представлена христианская позиция понимания проявления Бога в человеке, самом совершенном творении Божием. Бог проявляет себя через человека. Но человек в таком случае должен осознавать меру ответственности за свои поступки в этом мире. Далее Мартирий рассказывает о себе, точно называя моменты своего жизненного пути. Вспомним М. М. Бахтина: «...в мире ответственного поступка предметы и явления имеют собственные имена, определенные хронологические даты, этот мир конкретен и единичен»[7]. Отсюда конкретные детали: «*Жилъ бо есмъ преже на Луках на Великих в Сергиеве монастырѣ, в новоначальном мѣстѣ, у строителя тоя обители священноинока Боголѣпа*»[8]. Затем Мартирий сообщает о своем пострижении в этом монастыре и семилетнем служении в нем.

Вторая часть «Повести» Мартирия представляет собой «Духовную памятцу» — своего рода духовное завещание святого или исповедание веры. Третья часть посвящена видению Мартирия — горних сил.

Жанр видений еще недостаточно изучен в нашем литературоведении, но в целом исследователи согласны, что видения должны призывать христиан к покаянию и молитве и являются своего рода проповедью[9]. Видения предполагают возможность общения святого с потусторонними силами. Н. И. Прокофьев в своей работе выделил следующие структурные элементы жанра видений: молитва или размышления святого, после чего он впадает в «тонок сон», затем появление высших сил и «откровение», в результате которого святой получает ответ на мучивший его вопрос, далее описывается испуг видящего и разъяснение смысла «откровения», потом приказание о проповеди среди народа[10]. Действительно, эта схема присутствует практически во всех видениях, везде встречаются и бытовые детали, конкретизирующие рассказ об увиденном, придающие всему повествованию ха-

рактер убедительности и достоверности. Например, в тех же видениях Мартирия. «*И видѣх во снѣ у пустыни той море, и на том мори образ Пресвятыя Богородица Одигитрие, яков же и преже явльшийся мнѣ, плавает... Мнѣ же восхотѣвшу знаменатися у образа Пречистыя Богородица, яко и преже, но устрашихся воды морския, зане яко потопит мя... Абие же образ той нача грузитися в море, и оставляется верху образа того ношка Свѣтодавцова. Аз же видѣ божие милосердие к себѣ, что мнѣ оставляется ношка Свѣтодавцова... Абие дерзнух внити в море и ях его за ношку обѣма рукама, и начах плакати со слезами, глаголющи: "Милостивый Свѣтодавче, аще и потоплену ми быти, но дабы с тобою". И абие аки нѣкоторою бурею пренесе мя образ той чрез море и постави мя на брезѣ, на друзѣй стране моря... И абие возобнувъ от сна, и во ужасѣ бых велицем, и умилихся о видѣнии томъ*» (с. 289). Мартирий видит все тот же образ Богородицы Тихвинской, видит, как икона погружается в море, он идет к ней и успевает ухватиться за «ношку» Спасителя, буря переносит его на другой берег. Пробудившись от сна, святой, как и положено, «во ужасѣ бых велицем». Обратим внимание на действенность соприкосновения двух миров. Мартирий ухватился за «ношку» святого младенца и был спасен. Так же практически строятся и другие эпизоды видений, о которых рассказывают Мартирию христиане.

При анализе видений можно, конечно, сосредоточить свое основное внимание на бытовых деталях и на исторических приметах, которых здесь совсем немного, но у этих текстов другое задание. Они призваны взволновать читателя и слушателя, вызвать умиление [11]. Чувство умиления в христианском понимании сродни чувству страха Божия и предполагает покаяние и очищение от греховных дел и мыслей. Примеры видений в духовном завещании Мартирия направлены как раз на это. Исследователи же порой слишком настойчиво пытаются найти в этих текстах приметы художественных явлений (сюжетность, психологизм, реалистические элементы). Заканчивается текст автобиографической повести Мартирия традиционным наказом и молитвой. «*Молю же ся вамъ, братие, о еже вѣру несумѣнну имѣйте къ святому мѣсту сему, и любовь межи собою нелицемѣрну имѣйте, и моего словеси не попирайте – еже сказах вамъ и заповѣдах, тако творите. Меня же, грѣшнаго, в святых своих молитвах поминайте, да и сами помяновени будете у Господа Бога и у Пречистей Богородицы, и Богъ мира да будет с вами всегда,*

и нынѣ, и присно, и во вѣки вѣкомъ. Аминь» (с. 292). Таким образом, очевидно, что автобиографическая повесть Мартирия имела цель рассказать духовнику и ученикам о душевных движениях и этапах жизни души с целью наставления и поучения.

Пример с «Житием» Елеазара Анзерского также заслуживает внимания. Елеазар Анзерский — фигура примечательная. Основатель Анзерского скита на Соловецких островах, иконописец, резчик по дереву, автор автобиографического «Жития» («Свитка»), местночтимый святой. Елеазар постриг в монахи московского священника Никиту под именем Никона, будущего патриарха [12]. «Житие» Елеазара давно привлекало внимание исследователей. Прежде всего оно интересовало как исторический источник [13]. Известно, что, проделав гигантскую работу с источниками, В. О. Ключевский пришел к парадоксальному выводу: в житиях почти нет исторических фактов. Жития отличаются от биографий Нового времени как икона отличается от портрета. Но жития содержат уникальные сведения об «участии “нравственной силы” в расчищении места для истории русского народа» [14]. И. Яхонтов отмечал, что автобиографический «Свиток» Елеазара имеет форму письма или записки на память, изложен языком простым и близко подходящим к разговорной речи [15]. Затем, уже в XX в., этим автором заинтересовались медиевисты в связи с изучением принципов автобиографического повествования в древнерусской литературе.

Исследованием «Жития» Елеазара Анзерского занимается С. К. Севастьянова. Она опубликовала текст, датируя его 30-ми гг. XVII в. Анализируя литературные особенности текста, исследовательница справедливо пишет, что в нем нет лишних деталей, сюжетности и художественности, повествование имеет «характер духовно-мистической истории подвижничества в Анзерском ските» [16].

Но обратимся к тексту самого «Жития» Елеазара Анзерского. Название в рукописи содержит как бы несколько жанровых определений: «**Житие и подвизи преподобнаго отца нашего Елеазара, и о зачатии жития его на Анзерскомъ островѣ, и о устроении скита, и о видѣниихъ его и о протчемъ**». Название, как видим, дано позднее, не самим автором. Сначала общее определение «житие и подвизи», затем как бы конкретизация: подробно

будет рассмотрен только один эпизод начала жизни святого на Анзерском острове и устроении им там скита. Слово «подвизи» ориентирует читателя на восприятие рассказа о борьбе с бесами, но есть еще слово «видѣнии». Закономерен вопрос о том, как соотносятся между собой жанр жития и жанр видения. Исследователи не раз уже отмечали, что в Средние века видения часто входили в агиографические произведения как пример общения святого с трансцендентным миром, но, как писал Н. И. Прокофьев, «в реально-практических целях».

Интересно проследить в видениях не только литературные заимствования, которые, конечно, имеют место, потому что это средневековая литература, но и «в аспекте переживания средневековым сознанием соответствующих картин, которые находили живой отклик в эпоху, предельно озабоченную мыслью о загробном бытии» [17]. Видения предполагали соответствующую аудиторию, где возможно было определенное прочтение и расшифровка. Поэтому нельзя не учитывать эти моменты при анализе данных текстов. «...Видения принадлежат к определенной ветви религиозной литературы и воспроизводят некий набор образов и понятий, входивших в применяемые ею клише» [18]. Религиозное сознание средневекового человека было, несомненно, подготовлено к восприятию и переживанию видений, через них высшая реальность наглядно входила в земную жизнь. Текст «Жития» Елеазара Анзерского представляет собой ряд эпизодов-видений. Уже в самом начале, говоря о строительстве скита на Анзере, Елеазар сообщает, что на него ополчились бесы, причем в этом первом случае нет упоминания о видении. Сразу отмечается: «*завидя же супостатъ диаволъ, хотя устрашити и изгнати, вооружися на мя со многими бѣсы, ови во образѣ знаемыхъ сумскихъ людей, ины же незнаемы*» [19]. В этом тексте еще не ясно, было ли это видение или вооруженную команду сумских (г. Сумы?) стрельцов Елеазар определяет как бесов, посланных дьяволом помешать богоугодному делу.

Далее в повествовании будут делаться постоянные пометы о том, что в тонком сне или «умными очами» святой видел Богородицу, или самого Бога, или апостола Павла или кто-то рассказал ему о видении. Например: «*И нѣ в кое время, спяще и не спяще мнѣ, прииде ко мнѣ въ видении святая Богородице, глаголюще ми тако...*»

(с. 299); «*Нѣкогда же видѣхъ азъ, грѣшный Елеазаръ, умныма очима...*» (с. 300); «*И повѣда мнѣ страшно видение...*» (с. 301); «*...видяще в нощи иноцы и белцы Соловецкого монастыря над монастыремъ Анзерскимъ светъ неизреченный*» (там же); «*...бывший игуменъ Иаковъ виде от Бога откровение о месте Анзерскомъ*» (там же) и множество других подобных указаний. Само описание видений в житии Елеазара достаточно традиционно.

Вот одно из них. «*Во ино жъ время мало приимшу мнѣ сна лежаще на ложи моемъ, имуще во устахъ молитву, и обрѣтохся на нѣкоемъ мѣсте при горѣ, недалече от церкви к восточной сторонѣ с полпоприща. И видѣхъ умныма очима чудное видение: сѣдяще на престолѣ Господа Бога ветхи денми, яко же описуютъ иконописцы, с ним же видяще на престолѣ Сына Божия, на третиемъ престолѣ Святаго Духа въ голубинѣ образѣ*» (с. 302). Как видим, типичное указание на сон, затем в результате молитвы герой оказывается «в некоем месте», но при этом есть и точное указание: в полуверсте от церкви с восточной стороны. И там Елеазара ожидало «чудное видение»: сидящая на престоле Троица. Показательна помета «яко же описуютъ иконописцы». Очень часто в сознании христианина икона «оживает». Икона представляет мир невидимых сущностей, это «окно» в потусторонний мир. Закономерно, что именно в соответствии с традицией иконописного канона и видел «тот» мир верующий человек.

Далее идет описание «переживания» видящего, которое предполагает участие в этом процессе и читающего или слушающего эти строки. «*Чюднаго же зрака ихъ и сиания невозможно списати. Пред ними же стояще аггелы, имуще на себе одежду бѣлу, яко снѣгъ, держаще в руку своею кадило, и нача кадити, яко же священники обычай имать по чину по трижды. И нача кадити прежде Отца и Бога, глаголюще тако: "Слава Отцу и Сыну и Святому Духу", и поклоняшеся до земли. Прииде же къ Сыну Божию, нача кадитъ, глаголюще сице: "Славословлю тя, Сына, со Отцемъ и Духомъ Святымъ", и поклоняшеся. Прииде же ко Святому Духу кадитъ, глаголюще: "Прославляю тя, Святаго Духа, со Отцемъ и Сыномъ". Азъ же грѣшный приложихъ к симъ словесемъ: "Троица святая, спаси души наша нынѣ и во вѣки вековъ, аминь". И ощути сердце мое исъполнено радости многи зѣло*» (с. 302). Так возникает картина небесной литургии, в которую включается и земной человек: «азъ же грешный приложихъ к сим словесемъ», — таким образом мир

небесный и мир земной соприкасаются в видении. При этом сердце, этот главный орган духовной жизни человека, исполняется «многой радостью». В Средневековье проблема видений, несомненно, имела другой смысл. Видения были широко распространенным явлением, «навыком души». Именно видения позволяли душе человеческой активно участвовать в жизни мира невидимого. В своих размышлениях об аллегориях у Данте Т. С. Элиот замечает, что в те времена «люди имели еще видения. Это было для них навыком души», — причем видения были ярче, глубже и целомудреннее, чем сны современного человека[20].

В библейской герменевтике, специальной науке, оформившейся в XIX в. в процессе преподавания Священного Писания в духовных заведениях, в главе о таинственном смысле дается определение видений. «В видении Дух Божий сообщает людям понятия и мысли о каких-либо предметах, посредством особенных некоторых образов, постигаемых или одним умом, или и внешними чувствами, притом или во сне, или в бодрственном состоянии»[21]. Видения широко представлены прежде всего в библейском тексте, но затем, как видим, они активно продолжали жить в дидактической литературе Средневековья, но при этом они предполагали определенный навык восприятия, утраченный в настоящее время.

Герхард Подскальски в своей недавно переведенной на русский язык работе прямо формулировал богословский подход к изучению древнерусской литературы[22]. Усвоение греческой патристики (сочинения отцов церкви) определило духовную историю русского православия. Согласно учению о знаке М. М. Бахтина, каждая область «идеологического творчества» (под идеологическим творчеством он понимал науку, искусство, мораль, религию) «формирует свои специфические знаки и символы, в других областях неприменимые. Здесь знак создается специфической идеологической функцией и неотделим от нее»[23]. Но эти основные специфические знаки, которые нельзя заменить другими, опираются на слово и сопровождаются словом. Это особое слово, и оно требует своего прочтения и восприятия.

Исследователь-богослов предлагает и иную жанровую классификацию древнерусской литературы: гомилетика, агиография, аскетика, догматика, полемика, канонистика, хождения или па-

ломничества, хронистика, литургические сочинения, различного типа сборники и т. д. Будучи сам иезуитом, Г. Подскальски подчеркивает, что в православном христианстве богословие является не рациональной спекулятивной дисциплиной, а духовным опытом. «В особенности это справедливо для Руси, где сердцевину церковной жизни составляет отнюдь не богословское исследование, а духовно-аскетическая практика (молитва, пост, литургия, иконопись)»[24]. Из этого следует вывод, что в древнерусских текстах важно не столько содержание, сколько структура. Тексты древнерусской литературы направлены на утверждение именно духовно-аскетической, мистической практики христианина. Христианское благовествование на Руси происходит в основном через поучение и проповедь. Не случайно в заглавиях, как пишет Г. Подскальски, постоянно присутствует слово «душеполезный», что, по его мнению, формулирует установку обращения «более к сердцу и воле, нежели к интеллекту». Отсюда и следует строить анализ видений в древнерусской литературе.

«Необходимо сместить привычный угол зрения и рассматривать эти описания не в плане филиации сюжетов и литературных заимствований, вне сомнения имевших место, а в аспекте переживания средневековым сознанием соответствующих картин, которые находили живой отклик в эпоху, предельно озабоченную мыслью о загробном бытии»[25]. При таком подходе, действительно, важны не столько художественные достоинства (фантазия и оригинальность), сколько сила и направленность воздействия на сознание и подсознание соответствующего текста.

Возвращаясь к видениям Елеазара Анзерского, попытаемся проанализировать эпизод с видением Троицы. Видение, по определению Елеазара, чудное, и увидел он его «умными очима». Он увидел его так, как «описуют иконописцы». Указание на икону очень важно: во-первых, это ключ к зрительному и содержательному восприятию. Человек, воспитанный в христианской традиции, хорошо знает, как должна выглядеть Троица на иконе, потому что это строго определялось каноном иконописного подлинника. Во-вторых, икона всегда представляла мир иной, мир невидимый, мир духовных сущностей. Таким образом, помета об иконописцах очень важна в смысловом отношении. Сказав о трех престолах, на которых он видит Бога, Сына Божия и Духа Свята-

го «в голубине образе», Елеазар пишет о небесной литургии. Она происходит так же, как и в церкви земной. Ангелы «*держаще в руку своею кадило и нача кадити, яко же священники обычай имать по чину по триждь*». Так происходит подключение сознания слушающего через его знание чина службы. Он хорошо может представить себе рассказываемое ему видение, он оказывается включенным в небесную литургию. Когда ангелы подошли кадить ко Святому Духу, «*азъ же грѣшный приложихъ к симъ словесемъ: "Троица святая, спаси души наша нынѣ и во вѣки векомъ, аминь"*», — пишет сам Елеазар. То есть он участвует непосредственно в славословии ангелов и при этом ощущает, как его сердце исполняется необыкновенной радостью, радостью неземной. И в этот момент просветления сердца происходит очищение души, ее восхождение к Богу.

Перед нами целостное в смысловом отношении высказывание, прославляющее величие Божие, но выстроенное таким образом, что оно оказывается обращенным к сознанию слушающего или читающего. Это диалогическое слово, которое и осуществляет коммуникативное общение. В данном случае Троица выступает определенным идеологическим знаком (центральная идея христианства — догмат о Троице). По М. М. Бахтину, «идеологический знак должен погрузиться в стихию внутренних субъективных знаков, зазвучать субъективными тонами, чтобы остаться живым знаком, а не попасть в почетное положение непонятной музейной реликвии»[26]. В тексте Елеазара Троица, вся небесная литургия оказывается субъективно окрашенной, он, грешный, присоединился к словам ангелов. Вторая сторона этого высказывания обращена к слушающему, предполагая его понимание. Автор концепции диалога, много размышлявший и писавший о понимании в собственном смысле слова, выделял точку зрения слушающего и говорящего. Сегодня это одна из важнейших проблем лингвистики и поэтики в плане построения коммуникативной модели (отметим в связи с этим работы Р. О. Якобсона[27]). Согласно М. М. Бахтину, «понять чужое высказывание — значит ориентироваться по отношению к нему, найти для него должное место в соответствующем контексте. На каждое слово понимаемого высказывания мы как бы наслаиваем ряд своих отвечающих слов ⟨...⟩ Всякое понимание диалогично. По-

нимание противостоит высказыванию как реплика противостоит реплике в диалоге»[28]. Таким образом, становится ясно, что восприятие видения требует соответствующей подготовки воспринимающего сознания, чтобы возникло диалогическое общение. И только в нем, по мнению исследователя, состоит подлинная жизнь слова.

Примеры из текста «Жития» Елеазара можно продолжить, но ясно, что этот текст направлен не столько к уму, сколько к душе человека. Забота о спасении души является главной христианской идеей, поэтому именно душа – предмет основного внимания христианских авторов. Человек, по мысли верующего христианина, создает сам свою душу, творит мир, исходя из своего идеала. «Не случайно многим христианским философам душа представлялась зеркалом, отражающим ценности мира. Сложная психофизиологическая система этого отражения не только накапливает в своих каналах-кладовых нужную информацию, но и вырабатывает необходимую энергию, направляемую на процесс как постижения мира, так и его преобразования, создания ценностей»[29]. В процессе формирования души, ее становления главным является диалог, диалогичность сознаний, которая предполагает понимание другого как самого себя, способность слиться с ним в его переживаниях, эмоциях и чувствах.

Умение войти в мир другого человека и порождало диалогичность как деятельность сознаний в процессе восприятия автобиографического текста жития грешника-праведника. В результате диалога возникало сотворчество душ, а душа – это источник саморазвития человека, его истинная ценность. «Душа воспроизводит мир в себе, поэтому она и стремится к интерпретации символов как определенного воплощения мирового целого»[30]. Тексты видений исполнены символов, прежде всего, конечно, христианских. Их-то и стремиться расшифровать автор автобиографического жития, заботясь о христианском воспитании пасомых им душ.

Одним из наиболее ярких примеров автобиографических житий старообрядческой литературы является «Житие» Епифания, написанное им в XVII в. В своем автобиографическом «Житии» Епифаний предстает православным аскетом-подвижником. Еще в келье на Виданьском острове он молился о сердеч-

ной молитве Исусовой: «*Аз грешный, якоже прежде рех, молихся, да пожретъ сердце мое молитву сию: от многих бо времен желание имех* (...) *И во едину от нощей уснух сном тонким, и абие слышу: ум мой молитву Исусову творит светло и красно, и чудно, яко николиже тако бысть, отнелиже и родихся. Аз же возобнух и прохватихся, а ум мой, яко лебедь доброгласный, вопиях ко Господу сице: Господи, Исусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя. Аз же о сем возрадовахся, яко получил прошение мое. И пребываше во уме моем умная молитва*»[31]. Как известно, акт сердечной молитвы Иисусовой – это высший познавательно-мистический акт, венчающий аскетический подвиг подвижника. «Существует три образа Иисусовой молитвы. Устная молитва совершается при постоянном памятовании о Господе и при напряженном волевом усилии к повторению молитвы до многих тысяч раз в день, при том что молящийся пребывает в безусловной внутренней чистоте и смирении. На этой ступени Иисусова молитва – труд, подвиг и испытание. Второй образ – умная молитва (или душевная), когда ум сосредотачивается в Имени Иисусовом и предчувствует близость к Господу, не отвлекаемый более ничем и заключившийся во "внутренней клети" безмолвия. Третий образ – сердечная молитва, апогей "умного делания". Ум входит в сердце, в "сокровенную храмину ума и первый плотский орган мыслительной силы", по слову св. Григория Паламы, и тогда молитва творится непрестанно, без волевого усилия, в сущности, уже Сам Иисус, присутствующий в призывании Имени Его, ведет молящегося к обожению, раскрывая дух его к экстатическому созерцанию света Фаворского, божественных энергий Логоса»[32]. Епифаний в своем тексте, как настоящий книжник, хорошо знающий восточнохристианскую аскетическую традицию, также неоднократно отмечает: «молюся иногда умом, иногда языком»[33]; «*почал азъ правило мое говорить, псалмы и молитвы умом*» (с. 328). Несколько раз в тексте звучит и сама Иисусова молитва: «(...) *Ко Господу рекох: "Господи Исусе Христе, Сыне Божий! Помилуй мя грѣшнаго, по благодати спаси мя..."*» (с. 332); в молитве Кресту: «*Таж: "Господи Исусе Христе, Сыне Божий, помилуй насъ!"*» (с. 334); иногда к Епифанию присоединяется ангел: «*от внѣюду к темничному моему оконцу принича, яко юноша нѣкий доброгласный, чюдным, и умиленным и свѣтлым гласом сотворит ми молитву сице: "Господи Исусе Христе, Сыне Божий, помилуй насъ!" Аз же реку "аминь", – и востану*» (с. 335). Особую роль

в воспитании духовном играет сердце, и это также подчеркивает Епифаний, который создает учительное, дидактическое произведение, обращенное к Афанасию и другим духовным детям: «(...) *аз же, грѣшный, внидох во свою темницу, и возгорѣся сердце мое во мнѣ и вся внутренняя моя – огнем великим*» (с. 325); «*И возгорѣся сердце мое и вся внутренняя моя. Аз же, грѣшный, воздѣхъ руцѣ мои на высоту небесную и завопѣлъ ко Господу Богу...*» (с. 330). О сердце, распаленным огнем к Богу, о даре слез писал Исаак Сирин, отец церкви, всю жизнь посвятивший уединенному изучению души своей и прошедший сам все степени духовной созерцательной жизни[34].

Источник слез также дарован Епифанию: «*И вострепетах во мнѣ сердце мое, и потекоша от очей моих слезы на землю, и нападе на мя печаль великия*» (с. 313). «*А иное кое-што поговорил к Богородице, и ко аггелу, и ко всѣмъ святым со воздыханием и со слезишками, да помолятся о мнѣ, бѣдном и грѣшном, свѣту нашему Христу Исусу. И тако лежа, плача и уснулъ...*» То есть перед нами все элементы характеристики подвижника-пустынника. Весь текст «Жития» Епифания воспринимается как духовное наставление Учителя духовным детям и прежде всего Афанасию, к которому постоянно обращается Епифаний. Идет процесс передачи духовного знания от Учителя ученику, духовному сыну.

Создавая поучение, Епифаний стремится, конечно, как можно подробнее представить свою духовную жизнь через серию рассказов об искушениях бесовских и об их преодолении с помощью молитв и заступничества высших сил. Автор Жития не просто рассказывает о молитве, он ее творит вместе с читающим текст учеником, поскольку идет речь от первого лица, голос читающего присоединяется к голосу пишущего. Так молитвенный духовный опыт Учителя становится достоянием ученика. «*Аз же видех бѣду скорую, наносимую от злодѣя моего, от разбойника, от бѣса, и кинулъся скоро-скоро къ Богородице въ кѣлью. И воздѣх руки мои на высоту небесную и завопѣл великим голосом ко образу вольяшному мѣдяному Пречистыя Богородицы, сице глаголюще: "О Пресвятая Владычице моя, Богородице! Помози ми, рабу твоему! Избави мя от напасти сея (...) Сохрани кѣлейцу свою и мою от огня сего, яко ж и преже сего сохранила еси!" И ударился о землю трою предо образом и изыдох ис кѣлии. О чюдо преславное! О диво великое! О милость великая и скорая Христова и Пречистыя Богородицы! Вѣтръ бо стал дуть и отвратилъ пламя огненное от*

кѣлии моей» (с. 317). Или другой пример о мурашах, которые ели тайные уды старца, принося ему неимоверные страдания. Как ни старался он извести их – и давил руками и ногами, и варом их варил, и келью землею осыпал, и гнездо их топил в воде, – ничто не помогало. Однажды во время обеда он не выдержал боли. *«И слезы изо очей моих потекоша. Аз же востах ото обѣда – не до обѣда стало – и воздѣх руцѣ мои и возопилъ ко образу вольяшному Пречистыя Богородицы, глаголюще сице: "О Пресвятая Владычице моя, Богородице! Избави мя от напасти сея бѣсовския!" И ударихъся трою о землю – и больше – со слезами. И от того часа перестали у меня мураши тайных удовъ кусати и ясти. Да и сами помалу-малу вси ищезоша, и не вѣсьть, камо дѣшася. И о всех сих слава Христу и Богородице!»* (с. 317). Сила молитвы совершает чудеса, доказывает Епифаний, предельно реально и достоверно описывая все происходящее с ним. Совершенно замечателен, конечно, в этом плане эпизод видения отрезанных языков, явившихся ему по молитве: *«...и вижу: о лѣвую страну мене на воздухе лежат два мои языка – московской и пустоозерской – мало повыше мене; московской – не само красенъ, но бледноват, а пустоозерской зѣло краснешенекъ. Аз же, грѣшный, простеръ руку мою лѣвую, и взем рукою моею со воздуха пустоозерский мой красный языкъ, и положилъ его на правую мою руку, и зрю на него прилѣжно. Он же на рукѣ моей ворошится живешенекъ. Аз же, дивяся много красотѣ его и живости его, и начахъ его обѣми руками моими превращати, чудяся ему. Исправя его в руках моих – рѣзаным мѣстом к рѣзаному ж мѣсту, к корению язычному, идѣ же преже бѣ, и положил его руками моими во уста мои; он же и прилну къ корению, идѣ же преже былъ от рожения матерня. Аз же возрадовахся и возбнух яко от сна, и дивлюся сему видѣнию, глаголя в себѣ: "Господи, что се хощет быти?"»* (с. 329). Это видение, конечно, никого не оставит равнодушным, настолько ярко и зримо представил Епифаний свое желание и свою мольбу к Господу о возвращении ему отрезанного языка.

Чуть ниже по тексту читаем моральное наставление духовному сыну: *«...чадо мое и брате мой любимый Афанасий! Утѣшает нас, бѣдных, гонимых рабов своих, в нужах, в напастех, и в бедах, и в печалех, и в болѣзнех наших всяких Христос, Сынъ Божий. Яко отецъ чадолюбивый – чад своих, тако и Богъ утѣшаетъ молящихся Ему, свѣту, с вѣрою теплою; не оставляет их во всяком горе, утѣшаетъ всяко»* (с. 330). Практически каждое явление чуда имеет у Епифания свое дидактичес-

кое наставление, обращенное к духовному сыну или вообще к читателям, истинным христианам. То есть для Епифания главным было провозглашение вечных истин о Христе, а не представление некоторых литературных приемов раскрытия своей внутренней жизни. Он учил о Боге, заступнике и подателе помощи по искренней молитве верующего, его задача состояла в том, чтобы читающий текст его духовного завещания включился в это духовное пространство, испытал душевное волнение, возрадовался и воспел хвалу Творцу. В этом смысле автобиографичское житие Епифания представляет текст самоотчета-исповеди в воспитательной и назидательной функции[35].

Самое известное произведение старообрядческой литературы – автобиографическое житие протопопа Аввакума так же может быть рассмотрено как пример самоотчета-исповеди. Здесь мы находим подробный рассказ Аввакума о самом себе, о вере в милость и благодать Господа. Текст аввакумовского жития несет колоссальный заряд учительной проповеди, призывающей каждого к нравственному поступку в выборе правильной веры. В этом плане, действительно, текст «Жития» агитационно-публицистичен.

На наш взгляд, уже начало текста, своего рода вступление, задает основные параметры самоотчета-исповеди. В начале содержится указание на благословление духовным отцом Епифанием труда Аввакума, «*да не забвению предано будет дѣло Божие*». Присутствие духовного отца обязательно для создания духовного завещания в форме самоотчета-исповеди. Далее, как всегда, следует молитва к Всесвятой Троице о направлении ума и утверждении сердца на творение добрых дел. Затем со ссылкой на Дионисия Ареопагита – рассуждение о божественных именах и о истине и полемика с новолюбцами, что они потеряли существо Божие испадением от истинного Господа, святаго и животворящаго Духа. Здесь же Аввакум дает определение, по Дионисию, истинного христианина: «*зане истинною разумѣвъ Христа, и тем благоразумие стяжав, изступив убо себе, не сый в мирском их нравѣ и прелести...*»[36]. Таким образом Аввакум формулирует свою позицию по отношению к внешней мудрости, которая является погибелью христианам. Вторая проблема, которую Аввакум обсуждает в своем исповедании веры – проблема вочеловечения Бога-Слова,

представляемую Аввакумом Афанасию Великому. Исповедание веры заканчивается соответствуюшей формулой: «*Сице аз, протопоп Аввакум, вѣрую, сице исповѣдаю, с симъ живу и умираю*» (с. 355).

Итак, Аввакум в своем самоотчете-исповеди сформулировал основные мировоззренческие принципы: христианское понимание истины, определение истинного христианина, представление о вочеловечении Бога-Слова[37] и переходит к подробному рассказу о себе, что составляет обязательный элемент самоотчета-исповеди. «*Рождение же мое в Нижегороцких предѣлех, за Кудмоюрекою, в селѣ Григоровѣ*». Сообщает о своих родителях: «*Отецъ ми бысть священник Петръ, мати – Мария, инока Марфа. Отецъ же мой прилежаше пития хмельнова, мати же моя постница и молитвенница бысть, всегда учаше мя страху Божию*» (с. 355). Далее Аввакум раскрывает жизнь души. Во-первых, он сообщает о ее пробуждении в ребенке: «*Аз же нѣкогда видѣвъ у сосѣда скотину умершу, и той нощи, возставше, пред образом плакався довольно о душе своей, поминая смерть, яко и мнѣ умереть. И с тѣхъ мѣстъ обыкохъ по вся нощи молитися*» (там же). Во-вторых, исповедальный характер текста обусловливает стремление автора к покаянию. Например, эпизод с кающейся девицей, когда «*треокаянный врач сам разболѣлъся, внутрь жгом огнем блудным*» (с. 356). Аввакум скорбит о своей душе, плача перед образом Господним, «рыдаше горце». И Господь посылает ему видение: «*Вижу – пловутъ стройно два корабля златы, и весла на них златы и шестѣ златы, и все злато; по единому кормщику на них сидельцов. И я спросил: "Чье корабли?" И онѣ отвѣщали: "Лукинъ и Лаврентиевъ". Сии быша ми духовные дѣти, меня и дом мой наставили на путь спасения и скончалися богоугодне*» (с. 356). Мир невидимый предстает Аввакуму как беспредельно ценный – «все злато». Это награда за богоугодное житие на земле. Жизненный путь Луки и Лаврентия был таков, что они удостоились рая. Это наглядный пример для других. Корабль же Аввакума оказывается пестрым кораблем земной жизни, в котором «красно, и бело, и сине, и черно, и пепелесо». Аввакум задает обычный для учительного текста риторический вопрос: «*Что се видимое? И что будет плавание?*».

Дальнейшее повествование призвано показать жизненный путь человека как путь духовных устремлений, взлетов и падений. Аввакум в своем бесхитростном рассказе о собственной

жизни будет наглядно показывать, как Бог наказывает человека за грехи, как испытует праведника, как спасает и награждает его.

Текст самоотчета-исповеди сообщает и научает о Боге. Воспринимающий такой текст должен вжиться в субъект повествования, воспроизвести в себе внутреннее событие в целях собственного духовного роста через обогащение духовным опытом Учителя. Прочитавший такой текст и понявший его в христианской традиции должен ответить на него соответствующим поступком.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Бороздин А. К.* Русское религиозное разномыслие. СПб., 1907. С. 130.

[2] *Робинсон А. Н.* Исповедь—проповедь: (О художественности «Жития» протопопа Аввакума) // Историко-филологические исследования: Сб. ст. к 75-летию академика Н. И. Конрада. М., 1967. С. 368.

[3] *Живов В. М.* Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994. С. 11.

[4] *Плюханова М. Б.* К проблеме генезиса литературной биографии // Учен. зап. Тартуск. ун-та. № 683. Тарту, 1986. С. 129.

[5] *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 130.

[6] Об этом писали исследователи, в том числе С. А. Зеньковский, А. Н. Робинсон, Н. С. Демкова и др.

[7] *Бахтин М. М.* Философия поступка // *Бахтин М. М.* Человек в мире слова. М., 1995. С. 54.

[8] Автобиографическая повесть Мартирия Зеленецкого // *Крушельницкая Е. В.* Автобиография и житие в древнерусской литературе. СПб., 1996. С. 285. Далее ссылки на это издание с указанием страницы.

[9] См. об этом: *Прокофьев Н. И.* Видения как жанр в древнерусской литературе // Учен. зап. Моск. гос. пед. ин-та им. В. И. Ленина. Т. 231. М., 1964. С. 35—56; *Ключевский В. О.* Отзывы и статьи. М., 1914. С. 392; *Панченко А. М.* Агитационная письменность Смутного времени: «Открытие характера» // История русской литературы: В 4 т. Т. 1. М., 1980.

[10] *Прокофьев Н. И.* Видение как жанр... С. 40.

[11] Ср. «умиление — чувство покойной, сладостной жалости, смиренья, сокрушенья, душевного, радушного участия...» — Толковый словарь живаго великорусскаго языка Владимира Даля. Т. IV. М.; СПб., 1882. С. 493.

[12] См. об этом: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.) Ч. 1. СПб., 1992. С. 300—303.

[13] См. об этом: *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 347; *Яхонтов И.* Жития святых северно-

русских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881. С. 195–200.

[14] *Плигузов А. И., Янин В. Л.* Послесловие // *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988. С. 7.

[15] *Яхонтов И.* Жития святых... С. 196.

[16] *Севастьянова С. К.* Проблемы изучения литературной истории Повестей о Житии Елеазария Анзерского // Источники по истории общественного сознания и литературы периода феодализма. Археография и источниковедение Сибири (15). Новосибирск, 1991. С. 85.

[17] *Гуревич А. Я.* Западноевропейские видения потустороннего мира и «реализм» Средних веков // Учен. зап. Тартуск. ун-та. Вып. 411. Тарту, 1977. С. 5.

[18] Там же. С. 10.

[19] ПЛДР. XVII век. Кн. 2. М., 1989. С. 299. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием страницы.

[20] *Элиот Т. С.* Данте: Назначение поэзии. М., 1997. С. 264.

[21] *Савваитов П.* Библейская герменевтика. СПб., 1859. С. 26.

[22] См. об этом: *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси. СПб., 1996. С. 3.

[23] *Волошинов В. Н.* Марксизм и философия языка: Основные проблемы социологического метода в науке о языке. Л., 1929. С. 21.

[24] *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература... С. 433.

[25] *Гуревич А. Я.* Западноевропейские видения... С. 5.

[26] *Волошинов В. Н.* Марксизм и философия языка... С. 51.

[27] См. об этом: *Якобсон Р.* Работы по поэтике М., 1987.

[28] *Волошинов В. Н.* Марксизм и философия языка... С. 123.

[29] *Хвошнянская С. М., Исаков В. М.* Человек: Поступок и душа // М. М. Бахтин: Эстетическое наследие и современность. Саранск, 1992. С. 291.

[30] Там же. С. 298.

[31] Материалы по истории раскола... Т. VII. М., 1885. С. 61.

[32] *Котельников В. А.* Восточнохристианская аскетика на русской почве // Христианство и русская литература. СПб., 1994. С. 103.

[33] Житие Епифания цит. по: ПЛДР. XVII век. Кн. 2. М., 1989. С. 322. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием страницы.

[34] См.: *Исаак Сирин.* Слово 16. О чистой молитве. Слово 61. О том, что полезно человеку в приближении его сердцем своим к Богу... Слова подвижническия Исаака Сирина // Творения отцов церкви в русском переводе. Т. 23. М., 1854.

[35] В исследовательской литературе обращалось внимание на вступление к житию. Н. С. Демкова определила его назначение как кредо, в котором обозначены основные вопросы времени, вокруг которых и велась собственно полемика между старообрядцами и никонианами (*Демкова Н. С.*

Житие протопопа Аввакума: Творческая история произведения. Л., 1974. С. 142–143). Н. В. Понырко видит в нем обязательную композиционную единицу жанра духовного завещания – исповедание веры: *Понырко Н. В.* Житие Аввакума как духовное завещание... С. 380.

[36] ПЛДР. XVII век. Кн. 2. М., 1985. С. 352. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием страницы.

[37] Н. В. Понырко в своей статье о житии как духовном завещании проводит сопоставительный анализ исповедания веры Аввакума с другими известными в настоящее время текстами подобного рода и приходит к выводу о следовании традиции. Дионисий Ареопагит и Афанасий Александрийский – исходные данные религиозной философии Аввакума в полемике с новообрядцами по вопросам истинной христианской веры.

Д. С. Менделеева

О КНИЖНЫХ ТРАДИЦИЯХ АВВАКУМОВСКОЙ ОБРАЗНОСТИ

Поиском разнообразных произведений, составлявших круг чтения протопопа Аввакума, литературоведы занимаются уже достаточно давно. Несмотря на это, основополагающей работой в этой области остается статья Н. С. Демковой (см. [ТОДРЛ 18]). Мы, в свою очередь, не добавляя ничего нового к приведенному в ней списку источников, скажем лишь несколько слов о характере аввакумовских заимствований.

На наш взгляд, то, как протопоп использует в своем творчестве материал, почерпнутый им в сочинениях других авторов, является весьма показательным для изучения особенностей аввакумовского мировосприятия и творчества. Например, обращает на себя внимание тот факт, что, пытаясь в своих спорах с дьяконом Федором истолковать те или иные религиозные догматы, Аввакум часто использует в качестве основы для своих рассуждений не ожидаемые в подобной ситуации труды отцов Церкви и входившие в многочисленные печатные сборники тексты Правил церковных соборов, но акафисты и другие богослужебные песнопения (которые, по природе своей, в большинстве случаев являются результатом более позднего образного осмысления сущности различных явлений или праздников и в качестве пособия для изучения догматов никак не пригодны). Кроме того, что такая особенность аввакумовского творчества позволяет нам сделать соответствующие выводы о степени достоверности авторских умозаключений и особом характере отношения протопопа к печатному слову, именно основываясь на ней, мы можем, как

нам кажется, отметить особое тяготение Аввакума (все-таки знакомого, по наблюдениям исследователей, с различными догматико-богословскими трудами) к сочинениям, насыщенным яркой наглядной образностью, и отметить именно художественный образ как основную информацию, воспринимаемую протопопом в чужом, сложном для его понимания тексте.

К таким же выводам приводит нас и тот факт, что в творчестве Аввакума практически не нашли отражения аргументы из современных ему антилатинских полемических сочинений. Напротив, знаменитая «Кириллова книга» упоминается здесь не только в ходе обсуждения догмата о крестном знамении (236), но и в связи с протопоповыми комментариями к содержащемуся в ней стихотворному (!) предисловию Михаила Рогова [ТОДРЛ 21: 233], что также, на наш взгляд, свидетельствует об особой «литературной» направленности авввакумовских интересов. Вместо этого, говоря о «латинянах», он предпочитает излагать собственные умозаключения, построенные, по большей части, именно на образных совпадениях.

Подобная особенность аввакумовского восприятия широко проявляется в найденных И. М. Кудрявцевым протопоповских выписках из «Бесед» Иоанна Златоуста на послания апостола Павла. В частности, по поводу следующего фрагмента: «Любомудрствуй в зрении, възыйди к сущым на небеси... Видел еси, како легчайшей, како густейший и светлейший есть воздух» [Кудрявцев 1972: 205], содержание которого русский автор, очевидно, не вполне понял, он делает следующую заметку: «Духовно наше тело в воскресении будет, яко легчайше и тончайше, мощно и по воздуху ездити» [Кудрявцев 1972: 193], превращая таким образом туманное для себя рассуждение в простое описание полета. Не исключено, впрочем, что подобное истолкование опирается на какие-то другие фрагменты сочинений Иоанна Златоуста. Сходный с аввакумовским образ праведников-птиц встречается также в «Слове о нищелюбии» Григория Назианзина: «Еже вся воздам Христови, да присно последуем ему крестъ вземше, и возлетимъ, яко легци, к горнему миру» [Соборник 1647: 73] и в библейских Посланиях апостола Павла: «мы... въсхищени будемъ на облацехъ, в сретение Господне на въздусе» [Библия: л. 52 об. (четв. счет); 1 Фес. 4.17].

Имеющее ту же природу тяготение к отдельным емким фразам просматривается и в приводимых ниже реминисценциях из сочинений отдельных авторов, встречающихся в трудах протопопа. Особенности их употребления в аввакумовских «писаниях» указывают на то, что встреченные где-либо отдельные яркие образы и выражения продолжали жить в сознании автора независимо от своих источников, — подчас они встречаются в его творчестве в виде неожиданных перифраз, совершенно потерявших связь с предметом, по поводу которого привлекалось то или иное сочинение, а иногда — и с контекстом, в котором они когда-то существовали.

В настоящей статье нами рассмотрена связь аввакумовского творчества лишь с Посланиями апостола Павла и несколькими «Словами» Григория Богослова, так как именно сочинения этих авторов оказали, на наш взгляд, наибольшее влияние на создание образов отрицательных персонажей в его произведениях.

§ 1. Протопоп Аввакум и апостол Павел

Среди источников, из которых Аввакум черпал материал для своих произведений, первое и главнейшее место занимает, конечно же, Библия. Особенности использования в сочинениях протопопа всего корпуса библейских текстов, а особенно Книги Премудростей Соломоновых, Апокалипсиса и ряда апокрифических книг, вошедших в состав Острожской Библии, достойны отдельного большого исследования. Мы, в свою очередь, хотим остановиться на особенностях восприятия Аввакумом Посланий апостола Павла.

Несмотря на то, что говорить о значительном влиянии трудов этого апостола на аввакумовское творчество, сознательном подражании протопопа Павлу и т. д. стало уже традицией среди исследователей (в разные годы об этом писали Н. Ф. Каптерев [Каптерев 1996: 326], Н. С. Демкова [ИРЛ 1941: 299], а в последние годы — А. И. Клибанов [Клибанов 1992; 1994], П. Хант [Хант 1992], Н. С. Герасимова [Герасимова 1993: 56—64], Л. А. Мишина [Мишина 1996: 10—12] и Н. Ю. Бубнов [Бубнов 2001]), сколько-нибудь цельного обзора аввакумовских заимствований из сочинений Павла до сих пор не существует, а наиболее информа-

тивным источником по данному вопросу, с литературоведческой точки зрения, в настоящее время является специальная глава из книги Н. М. Герасимовой, где последовательно прослежены лишь корреляции между Посланиями ап. Павла и фрагментом «Жития», посвященного участию Аввакума в работе Московского Церковного собора [Герасимова 1993: 56–64].

Между тем очевидно, что Аввакум обращался к текстам апостола Павла не только в поисках духовного наставления или темы для очередной проповеди, но знал их наизусть и очень часто использовал в своих сочинениях, порой в виде перифраз или достаточно вольных толкований. В качестве примера последнего можно привести начало авввакумовского рассказа о событиях Ферраро-Флорентийского собора: «И от тогда (т. е. со времен правления папессы Иоанны. – *Д. М.*) в церкве их слабость бысть велия... И егда *умножися грех, ту преизбыточествова благодать*. При Евгении папе Римстем, подвижеся род християнский... изгнаша еретика папу Евгения...» (273–274). Выделенное выражение является точной цитатой из Послания апостола Павла к Римлянам [Библия: л. 27 об. (четв. счет); Рим. 5.20] [1]. Причем, приводя ее, протопоп не просто заимствует отдельную фразу, но переносит на историю латинства конкретную ситуацию, описанную апостолом: излияние благодати – приход Христа к иудеям, хранителями религиозных традиций которых стали к тому времени фарисеи и книжники, здесь, очевидно, уподобляется внезапному избранию (согласно авторской версии) «народного» и праведного папы Феликса «развратившимся» латинством [2].

Порой русский автор заимствует из сочинений апостола настолько короткие фразы, что они звучат в его устах как некие присловья, в которых сложно даже заподозрить библейскую цитату. Так, вспоминая о своем появлении в Москве после сибирской ссылки, протопоп рассказывает: «Давали мне место, где бы я захотел, и в духовники звали, чтоб я соединился с ними в вере; аз же вся сия убо уметы вменил, да Христа приобрящу» (45) [3], явно проводя при этом параллель между собой и Павлом, отказавшимся ради своей миссии от тех преимуществ, которые давало ему знатное происхождение и прошлая служба: «Его же ради всех отщетихся, и мню вся уметы быти, да Христа приобрящу» [Библия: л. 48 об. (четв. счет); Флп. 3.7–8]. Часть этого же изречения

протопоп многократно использовал и для описания бывшего учеником Павла Дионисия Ареопагита, которому после принятия христианства стала ясна суетность собственных астрологических познаний (3, 84, 156).

Об особой погруженности Аввакума в текст Павловых Посланий свидетельствует и его описание происшествия на Иртыше: ведь авторскому повествованию о том, как находчивая Марковна «лицемеритца» с женами сибирских «иноземцев» (44), также можно найти аналогию в библейском тексте, где о сопровождавших апостола Петра сказано: «И лицемеришася с ним и прочии иудеи» [Библия: л. 43 об. (четв. счет); Гал. 2.13]. Здесь снова оказывается заимствованной целая ситуация: ведь Аввакум, хоть и обнимается с сибиряками с некоторой долей притворства – «что с чернцами» (44), внешне все же выглядит в этой ситуации скорее единомышленником туземцев, нежели русским, чьих собратьев по вере аборигены перебили незадолго перед тем на Оби. Поступок Аввакума, таким образом, оказывается уподоблен сомнительным действиям Петра, который, находясь в Антиохии, начал было придерживаться языческих обычаев (Гал. 2.12–14).

Как уже отмечалось, среди исследователей принято утверждать, что Аввакум зачастую проецирует на себя поведение и поступки апостола Павла (так, Н. Ф. Каптерев писал о том, что «Аввакум... свои послания к разным лицам приравнивал, видимо, к Посланиям ап. Павла, которому он старается подражать» [Каптерев 1996: 328]; о сходстве образа автора в аввакумовских сочинениях с Павлом писали П. Хант [Хант 1992: 42], Н. М. Герасимова [Герасимова 1993: 60, 62]), однако, на наш взгляд, степень заимствований из апостольских текстов здесь еще более глобальна: зачастую протопоп переносит на современную ему действительность всю библейскую ситуацию, тем самым не только сравнивая себя с апостолом, но уподобляя свою паству – старообрядцев – первым христианам, а никониан и иноземцев – преследователям и гонителям адептов этой новой религии.

Так, весьма часто протопоп просто-напросто переадресует своим духовным чадам наставления Павла, лишь слегка перефразируя их и приспособляя к новой ситуации:

Аввакум:

Тако же и праздники...

Господския празднуй не пиянством и козлогласовании, и праздными беседами, но по преданию церковному почитай честно (297).

Вся творите не человеком показуя, но Богови (773).

Не льстите убо себе в правду — ни татие, ни разбойницы, ни блудницы, ни мужеложницы, ни пьяницы Царствия Божия не наследят... (905).

...почти сие... на соборе Елене при всех, да разумеют сестры... и удаляются от нея. А ты Мелания не яко врага ее имей, но яко искреннюю. И все сестры спомогайте ей молитвами (859).

Еще же муж жене и жена мужу своему да воздают должную любовь о Господе (540).

Апостол Павел:

В дне благообразно...

да ходимъ, не къзлогласовании и пианствы, не любодеянии и студодеании, не рвением и завистью, но облещется Господомъ нашимъ Исус Христомъ... [Библия: л. 31 (четв. счет); Рим. 13.13–14].

И вся, якоже творите, от душа делаите, яко же Богу, а не человекомъ [Библия: л. 50 об.; Кол. 3.23].

Явлена же суть дела плотьская, яже суть прелюбодеяние, блуд, нечистота, студодеяние... распря, соблазны, ереси, зависти, убииства, пиянъства... яко таковая творяща Царствия Божия не наследят [Библия: л. 45 (четв. счет); Гал. 5.19–21]. Ср. также: И сквернословие и буесловие, и кощуны, и яже неподобная... не имать достояния в царствии Христа и Бога [Библия: л. 47 (четв. счет); Еф. 5.56].

Аще кто не послушает словесе нашего, посланием его сказуете, и не премешаится с ним, да посрамится, и не аки врага имеите его, но якож брата [Библия: л. 53 об. (четв. счет); 2 Фес. 3.6].

Жене мужъ должную любовь да воздаеть, такожде и жена мужу [Библия: л. 34 (четв. счет); 1 Кор. 7.3].

Иногда при этом оказываются сходными также характеристики идейных противников первохристианства и русского старообрядчества:

Аввакум:

Берегитеся Господа ради, молю вы, никониан, еретиков, новых жи-

Апостол Павел:

Молю же вы братие блюдитеся от творящихъ распря и раздоры,

дов! Обкрадывают простых душа словесы маслеными (953).	чрезъ учение, ему же вы научистеся, и уклонитеся от нихъ. Таковии Богови нашему Исус Христу не работаютъ, но своему чреву, иже благими словесы и благословениемъ прелщаютъ душа незлобивыхъ [Библия: л. 32 (четв. счет); Рим. 16.17–18]. Ср. Сие же глаголю, да никтоже васъ прельститъ словопрении [Библия: л. 50 (четв. счет); Кол. 2.4].

Вообще же наказ апостола Павла своей пастве тщательно «блюстись» от проповедей многочисленных иноверцев [Библия: л. 50 (четв. счет); Кол. 2.8], многократно повторяется у Аввакума (306, 307, 311, 321 и т. д.), который советует своим последователям избегать всяческого общения с никонианами.

Вероятнее всего, активное использование Аввакумом апостольских Посланий было обусловлено общей схожестью с временами первых христиан современной ему ситуации, когда немногочисленное «стадо верных», руководимое немногими «апостолами» (к числу которых, очевидно, относил себя и Аввакум), внезапно оказалось противопоставленным множеству разнообразных противников. Отсюда весьма естественно возникают и некоторые общие черты отрицательных персонажей, которые можно наблюдать в сочинениях обоих авторов.

Так, именно апостол Павел, очевидно, впервые в христианской литературе использует для обозначения противников Христа и христиан образное выражение «враги креста Христова» [Библия: л. 48 об. (четв. счет); Флп. 3.18], не только перенаправленное Аввакумом в адрес собственных современников, но и вообще удивительно созвучное антиниконианским высказываниям старообрядцев об «уничижении» «истинного» восьмиконечного креста. Порою же аввакумовские гневно-разоблачительные описания никониан, в которых протопоп пытается приписать им самые разнообразные прегрешения, выглядят явно построенными по библейскому образцу:

Нынешния отступницы, не токмо по попущенному им от судеб Божиих и данному долготерпению сами едины в животе своем прелесть преступления содевают, но и впредь по себе тщателне всячески подтверждают. (...) И единоравных растленным житием и преисполненных всякою злобою воров, и пьяниц, и блудников, и от юности проходящих гнусное житие, таковых и избирают во причет к себе. (...) Не точию сами сотворяют, но прочих впредь по себе таковых причастников своей злобы поставляют (312–313).

Исполненныхъ всякоя неправды, блужения, лукавства, лихоимания, злобы, исполненыхъ зависти, убиства, рвения, льсти, злонравия. Шепотники, клеветники, богомерзки, досадителя, величавы, горды, обретателя злым, родителям непокоривы, неразумны, непримирителе, нелюбовны, неклятвохранители, немилостиви... несть чию же сия творять, но и волю деютъ творящимъ [Библия: л. 26 (четв. счет); Рим.1.29–32].

Именно в трудах апостола Павла встречаются столь часто используемое протопопом понятие «плотского мудрования» (равно как и противопоставленного ему «мудрования духовнаго») [Библия: л. 28 об. (четв. счет); Рим. 8.5]. Оба, и апостол и протопоп, рассуждают о «младенческом уме» своих оппонентов («Да не бываемъ к тому младенцы умомъ, влающеся и скитающеся въ всякомъ ветре учения...» [Библия: л. 46 об. (четв. счет); Еф. 4.14], ср. у Аввакума: «окаянен же и безумен оттекает от веры Христовы... и прилепляется... молодой вере, глупостию младенческою одержим» (505); оба вписывают их как «помраченных» («прочии языцы ходят в суете ума ихъ, помрачени совестию» [Библия: л. 46 об. (четв.счет); Еф. 4.18], хотя Аввакумом этот мотив разработан с гораздо большими подробностями; оба автора говорят о «силе» своих противников и о собственной «немощи»: «мы немощни» (284) – «Егда мы немоществуем, вы же силни бываете» [Библия: л. 42 об. (четв.счет); 2 Кор. 13.10][4], причем Аввакум скорее подразумевает под этим понятием отсутствие, в силу тех или иных обстоятельств, возможности к противодействию, нежели собственное (или своих единомышленников) физическое бессилие или желание уйти от полемики.

Характеризуя никониан, протопоп не чуждается и откровенных перифраз Павловых Посланий:

Бог им – чрево и слава земная в студ им будет (318–319).	Им же Богъ – чрево и слава в студъ ихъ, иже земная мудрствующи [Библия: л. 49; Флп. 3.19].

То же касается и аввакумовского рассказа о древних греках:

Алманашники и звездочетцы... познали Бога внешнею хитростию, и не яко Бога почтоша и прославиша, но осуетишася своими умышленьми... (288).	Занеже разумевше Бога и не яко Бога прославиша и благодариша, но осуетишася помышлении своими [Библия: л. 26 (четв. счет); Рим. 1.21].

(Апостол, в свою очередь, говорит здесь не только о древних греках – «еллинах», но и об иудеях.)

Очевидно, к Посланиям Павла восходят и наиболее общие рассуждения Аввакума о проникновении на Русь иностранных обычаев:

Несть странну и пришелцы, но сжители святым русским (407).	Тем же убо ктому несте странни пришелцы, но съжителе святымъ и приснии Богу [Библия: л. 46 (четв. счет); Еф. 2.19]. Въ научения странна и различна не прилагатися [Библия: л. 63; Евр. 13.9].

В Посланиях Павла, как нигде более, тщательно разработана и постоянно используемая протопопом антитеза плотское/духовное – см., например: «Мы бо... Богу духом служим. И хвалимся о Христе Исусе, а не в плоть надеемся» [Библия: л. 48 (четв. счет); Флп. 3.4]. В связи с этим в сочинениях Аввакума также можно выделить целый ряд заимствований, относящихся, в частности, к трактовке Павлом истории иудейства, которая имеет много общего с аввакумовским изображением старообрядчества. Очевидно, что протопоп местами просто переносит на себя и своих последователей ряд понятий, у Павла относящихся к первохристианству и его предтечам – Аврааму и его потомкам.

Аввакум – никонианам:

...мы духовные дети Аврааму, а вы плотския (357).	...не вси бо сущия от Израиля, сие Израиль, ни зане ту семя Аврамле, вси чада, но о Исааце речется

От веры Авраамовы мы, семя его, известия прияхом ко упованию жизни вечныя, а не от закона Моисеова (362).

семя, сиречь не чада плотския, сия чада Божия [Библия: л. 29 (четв. счет); Рим. 9.7–8].

...во еже быти известну обетованию всему семене, не еже точию сущим от закона, но сущим от веры Авраамове [Библия: л. 27 об.; Рим. 4.13].

Так в сочинениях протопопа возникает представление об особой духовной избранности старообрядцев, опирающееся, в частности, на многочисленные параллели из Послания апостола Павла к Евреям, благодаря которым деятельность расколоучителей как бы становится в один ряд с событиями Священной истории:

Аввакум о старообрядцах:

Верою обретохом благодать Духа Святаго и в ней стоим... (365).

Павел об основных вехах ветхозаветной истории:

Верою разумеваемъ съвершитися векомъ...

Верою множаишу жертву Авель паче Каина принесе Богу...

Верою Енох преложися не видети смерти...

Верою ответ приимъ Ное...

Верою зовомъ Авраамъ... и т. д. [Библия: л. 62–63; Евр. 11].

Все это, очевидно, и приводит Аввакума к мысли о существовании своеобразной преемственности между древними хранителями Божественных откровений и современными ему россиянами, под которыми, как уже говорилось выше, протопоп подразумевает исключительно старообрядцев: «российский народ – последнее оставшееся на земли семя Авраамле, то есть: Новый Израиль, людие обновления...» (328)[5].

С другой стороны, никониане приобретают в аввакумовских сочинениях некоторые черты, сближающие их с преследователями Христа – древними иудеями (причем автор всячески подчеркивает это сходство, называя сторонников церковной рефор-

мы «новые жидовя») и, очевидно, заимствованные русским сочинителем именно из трудов апостола Павла.

Например, одним из излюбленных эпитетов, неизменно используемых автором библейского текста для характеристики различных отрицательных персонажей, является определение «непокоривые». Павел употребляет его в общих рассуждениях: «Праведнику закон не лежит. Но беззаконнымъ и непокоривымъ, нечестивымъ и грешником» [Библия: л. 54 (четв. счет); Тим. 1.9], — и даже вспоминая о собственной молодости: «Бехомъ бо и мы иногда несмыслени и непокорливы, и прельщени» [Библия: л. 58 (четв. счет); Тит. 3.3]. Однако наиболее часто это понятие возникает в его Посланиях в связи со сторонниками Ветхого закона: «непокоривыи, пререкающие, неразумные» [Библия: л. 29 (четв. счет); Рим. 10.18]; «Мерзцы суще и непокориви и на всяко дело благо неискусни» [Библия: л. 57 об. (четв. счет); Тит. 1.16]. В свою очередь, Аввакум не только переносит в собственные сочинения эту характеристику персонажей Ветхого Завета (о чем уже говорилось выше), но высказывает подобные обвинения и в адрес московских «новолюбцев»: «Увы, бедные никонияня! Погибаете от своего злаго и непокориваго нрава!» (60). Не исключено, впрочем, что подобные человеческие качества, согласно бытовавшим в XVII в. убеждениям, были свойственны всем еретикам и грешникам. Вот как описывает протопоп свою духовную дочь — девицу Анну: «егда станем правила говорить, она на месте станет, прижав руки, да так и простоит. ⟨...⟩ ...в безумии своем и непокорстве пребывает» (77). Согласно наблюдениям В. И. Малышева, в вышедших в свет после Собора 1667 г. «Служебнике с Соборным свитком» и «Синодике» сходные понятия употреблялись в связи с самим протопопом и его единомышленниками [Малышев 1985: 307].

§ 2. Творчество протопопа Аввакума и «Слова» Григория Назианзина

Несколько иначе представляется нам связь между творчеством Аввакума и трудами другого столпа Церкви — Григория Богослова. Очевидно, не ощущая с этим автором особой душевной близости, протопоп никогда не пытается говорить от его имени, как

это наблюдалось в аввакумовских интерпретациях Посланий апостола Павла, однако это не мешает предстоятелю русского раскола время от времени заимствовать из трудов византийского проповедника отдельные понравившиеся или запомнившиеся образы, выражения и понятия.

Прежде всего, необходимо сказать, что знакомство протопопа, по крайней мере, с несколькими сочинениями Григория Богослова не вызывает никаких сомнений. И дело тут не только в том, что грамотный и активно интересующийся церковными делами протопоп не мог не знать трудов одного из отцов Церкви, чьи сочинения были широко распространены на Руси, по крайней мере, с XI в., активно переписывались и входили в состав разнообразных сборников. В своей «Книге толкований и нравоучений» Аввакум адресует читателей непосредственно к одному из сочинений Григория Богослова — его «Слову в Неделю мясопустную о нищелюбии» (454), отрывок из которого, как это будет показано ниже, был также заимствован протопопом для описания никонианских дворцов (см. главу, посвященную изображению пространства), и где к тому же есть рассуждения очень близкие к мыслям, изложенным в писаниях самого Аввакума:

Григорий Богослов:	*Протопоп Аввакум:*
Добре пустыня и молчание [Соборник 1647: л. 51 об.].	Блажен обретый уединение и безмолвие (450).

Упомянуто в трудах протопопа и другое сочинение Григория Богослова — его «Слово на Пасху» (649), причем добавленное здесь же указание на 58-й стих позволяет нам сделать вывод о том, что речь идет о втором из двух «слов» византийского автора, посвященных этому празднику.

Между «Словом II на Пасху» и сочинениями Аввакума также существует ряд не подлежащих сомнению перекличек, причем обратим внимание на то, как вольно русский автор обращается с заимствованными им образцами, свободно вырывая их из первоначального авторского контекста.

Григорий Богослов об иудеях:	*Протопоп Аввакум об эллинских мудрецах:*
У премудри что и ты о стязании, добре уличиши. Буди трудился здесь каломъ боряся; злымъ симъ и сквернымъ теломъ, и грады зиждя чюжды и блазнены, ихъ же погибнетъ память с шумомъ [Соборник 1647: л. 706].	Виждь, гордоусец и алманашник, твой Платон и Пифагор... и память их с шумом погибе, гордости их и уподобления ради к Богу (290)[6].

И наконец, возможно, именно из трудов Григория Назианзина Аввакум заимствовал столь любимое им понятие «телесной толстоты».

О грубости и «дебелости» человеческой плоти по сравнению с идеальной и бесплотной Божественной сущностью Григорий Богослов рассуждает в своих сочинениях неоднократно. Вот как он описывает рождение Христа в том же «Слове II на Пасху»: «...сый бываетъ и незданный зиждется и невмещаемый вмещается, посреде души умныя, ходатайствующи божествомъ и плоти дебельствомъ» [Соборник 1647: л. 662]. В другом сочинении того же автора, «Слове о рождении Христове», сущность праздника Рождества передана в следующих нескольких фразах: «Бесплътныи въплъщаеться, Слово удебелеваеть, невидимыи видимъ бываетъ; неосязаемыи осязаеться» [Будилович 1875: 111]. И наконец, именно в «Слове о рождении...», правда, в достаточно древнем его списке, мы сталкиваемся с понятием не только «плотской дебелости», но и его просторечным аналогом — «толстотой»: «И несъзданыи зиждеться; и невъместимы въмещаеться средою душа умныя исходятающа бжьству и плъти тлъстоте...» [Будилович 1875: 117]. Как видим, «плотская толстота» или соответствующая ей в более поздних текстах «дебелость» не имеют здесь свойственного им у Аввакума оценочного значения и присущи в равной степени всем людям, отличая их от Божества.

(Справедливости ради надо отметить, что у нас нет никаких свидетельств знакомства протопопа со «Словом о рождении...»: в полемике с никонианами по поводу новых традиций иконного письма, в том числе изображения праздника Рождества, он опирается на сочинение другого автора — «Слово на Рождество Бо-

городицы» Иоанна Златоуста. Сходные с трактовкой Григория Богослова представления были положены, впрочем, в основу ирмосов современной Аввакуму рождественской службы: «Слово плоть явльcя одебелевает и вселяетъся в ны не изреченнымъ промысломъ» [Минея 1645: 395].)

Весьма близкие вышеизложенным идеи и образы возникают в творчестве Григория Назианзина и в связи с другим событием Священной истории. Так, изменения, произошедшие с первыми людьми после их изгнания из рая, приобретают в изображении Григория Богослова некоторые общие черты с его же описанием Рождества. Так, в «Слове о рождении...» о первом человеке сказано следующее: «...и рая, и Бога за зълобу изгнанъ бываетъ и въ кожьны ризы облачиться; еда тлъщьшу плъть, и съмрьтьну» [Будилович 1875: 116]. Та же мысль почти дословно повторена и в «Слове II на Пасху»: «За злобу изгнан бывает, и в кожныя облачится ризы; убо толстейшую плоть и смертную» [Соборник 1647: л. 658]. Толкование, предложенное в «Соборнике из 71 слова» на этот фрагмент сочинения Григория Богослова: «Тело бо Адамле тончайше бяше в начале и мяхчайше и немертвено, но посреде мертвенаго и бессмертнаго. По преступлении же, якоже кожа дебела жестока и мертвена. Тако и плоть дебела и тяжка и мертвена, и местообразна...» [Соборник 1647: л. 660 об.] – также представляется нам весьма близким всей образной системе аввакумовских сочинений с их полубесплотными праведниками и своеобразными представлениями о местонахождении и природе рая (о которых см. ниже)[7].

Таким образом, не исключено, что Аввакум, будучи знаком с представленным в современной ему книжности понятием «человеческой дебелости», со свойственным ему обыкновением «облекая в бытовые формы» «общие и отвлеченные представления» [Лихачев 1970: 143] и опираясь, возможно, на отдельные примеры из реальной действительности, начинает рассуждать о «телесной толстоте» как общем качестве, присущем никонианству.

В сочинениях Григория Богослова есть и еще один фрагмент, по всей вероятности послуживший основой для аввакумовских рассуждений о телосложении никониан. В уже упоминавшемся выше «Слове о нищелюбии» византийский проповедник отсылает своих читателей к одному из достаточно редко упоминае-

мых библейских текстов – ветхозаветной Книге пророка Амоса, предлагая в то же время собственный пересказ некоторых ее фрагментов. Вот, например, как передана им сцена иудейского пира: «и еже объядатися на одрех слоновых, и первыми мастей тертися, телцы же тучными от чредъ и козлищи от стадъ утыватися, и прямо гласу пищалми плескати» [Соборник 1647: л. 83]. Знакомство Аввакума с этим фрагментом не вызывает сомнений – запоминающиеся и несколько загадочные «слоновые одра» упомянуты им в «Книге Бесед» (255). Неизвестно, понимал ли протопоп, что речь здесь идет о мебели из слоновой кости, но об этом он мог справиться в самом тексте Острожской Библии, где ложа иудеев более прозаично названы «костяными», а кроме того, сказано, что они пьют «устеное» вино [Библия: л. 116 (второй счет); Ам. 6.4, 6].

Получившаяся картина содержит, таким образом, все основные детали, к которым Аввакум подбирает собственные аналогии, повествуя о трапезах никониан. Вино превращается у него в длинные перечни стоящих на столах напитков (несколько даже несообразующиеся с количеством представленных здесь же блюд); иудейский обычай петь и танцевать во время пира напоминает о столь раздражавшей протопопа игре на «дутках» и «сиповишках» в палатах Алексея Михайловича; использование духов и благовоний, очевидно, не было принято среди русских бояр XVII в.; а «тельцы» и «козлища» были с успехом заменены русским автором на пресловутых «рафленых кур».

В связи с последними стоит вспомнить также и один фрагмент аввакумовской «Книги толкований», возможно, также обязанный своим происхождением авторской вариации на тему библейского текста. Мы имеем в виду упоминавшееся уже ранее описание пира папы римского «после причастья в олтаре... с похмелья» (488). Конечно же, сейчас нельзя точно установить, как возникла в сознании протопопа сцена, содержащая подобное множество фактографических несуразностей, однако не является ли она результатом перенесения на «латинян» (которых, напомним, русский автор также считал приверженцами Ветхого закона) некоторых черт древних иудеев, о которых в другом отрывке той же библейской Книги сказано: «И вино от облагъ пияху в дому Бога ихъ» [Библия: л. 164 об. (второй счет); Ам. 2.8].

Аввакумовские заимствования из сочинений Григория Богослова всем уже перечисленным, однако, не ограничиваются. Несомненный образец в «Слове о нищелюбии» имеют также и его рассуждения на тему никонианской скупости.

У Григория Богослова читаем: «Человецы же, злато и сребро, одеждъ елико мякко и чрезъ потребы, и камени светлыя погребии, или что ино таково; ожее рати и крамолы и перваго мучительства суть сказания. Таже возводят брови от безумия, и безчювственымъ сродникъ милость заключают; ниже избыточнымъ в нужная помогати хотяще» [Соборник 1647: л. 84 об.]. Аввакум, в свою очередь, воспроизводит эту сцену из сочинения Григория Богослова в «Книге Бесед», предваряя ею обширную библейскую цитату – почти дословный пересказ притчи о богатом и Лазаре (387–388). Верный особенностям своего стиля, протопоп еще более «оживляет» происходящее, внося в повествование интригу, достойную сценического воплощения, – равнодушно пройдя мимо нищего внутрь храма, богач тотчас же «ста на месте обычном и глаголет, яко сущей християнин: “Боже, милостив буди мне грешному!”» (388). Одновременно здесь возникает и типично русская реалия: богатый скупец «копейки целыя нищему... жалеет дати, но денежки на смен (то есть монетку в полкопейки. – *Д. М.*) просит» (387). Благодаря этой детали заимствованная из святоотеческой литературы и до некоторой степени абстрактная поучительная сцена окончательно превращается в публицистическую зарисовку – словно бы жанровую картинку, которую автор мог наблюдать на улице.

Можно сказать, что этот эпизод является своего рода моделью всего аввакумовского литературного творчества: заимствуя отдельные мотивы, сюжеты и образы из церковной книжности, русский автор тут же отыскивает их аналоги в окружающей его действительности, в результате чего подобные заимствования в его сочинениях в значительной степени «ассимилируются», порою приобретая вид деталей русской повседневности XVII в., что, однако, не отменяет их книжного происхождения. Более того, протопоп Аввакум не только пересказывает в своих сочинениях разнообразные тексты, в том числе Священное Писание, сообщая их содержанию черты русского быта, – вспомним, например, его рассказ об учреждении праздника Святой Троицы,

когда праотец Авраам «во стадо сходил, взя телца упитаннаго, заклал, Сарра пирогов напекла» (338), – но и, похоже, саму жизнь воспринимает как некую большую книгу, в которой буквально воплощается образность древних писаний.

Таковы лишь некоторые мотивы и образы, сближающие творчество протопопа Аввакума с популярными в его время сочинениями различных авторов. Анализируя их, мы, конечно же, не стремились обозначить весь круг аввакумовских заимствований. Очевидно, что, создавая свои образы, протопоп не мог не опираться и на другие, весьма многочисленные, литературные памятники. (Так, например, описание древних иудеев в Толковой Палее: «Законъ от Господа приимъ. В Синаи славу его во образ тельца изменясте. Пророчества слышасте и пророки убисте чюдеса видяще, Сына Божия отвергостеся. Въскресшю не веровасте...» [Палея 1892: 9], – также весьма близко, на наш взгляд, соотносится с теми длинными перечнями прегрешений и проступков, с помощью которых характеризует этих персонажей в своих сочинениях автор XVII в.)

Нам представляется важным лишь обозначить основную тенденцию во взаимоотношениях аввакумовского творчества и предшествовавшей ему литературной традиции. Очевидно, что создавая в своих сочинениях образы различных отрицательных персонажей (в том числе никониан, приобретающих, как мы сумели убедиться, в его произведениях некоторые черты ветхозаветных иудеев), протопоп не мог не ориентироваться на различные представления, уже существующие, подробно изложенные и истолкованные в церковной книжности. Более того, как нам кажется, зачастую «огнепальный» автор слишком увлекается проводимыми аналогиями и начинает приписывать окружающей его реальной действительности книжные черты, без колебания сгущая краски и даже подтасовывая факты. Поэтому к аввакумовскому творчеству, на протяжении довольно длительного времени воспринимавшемуся исследователями в качестве, до некоторой степени, сатирических зарисовок с натуры, следует подходить, прежде всего, как к публицистике средневековой, в которой мифологизация противников автора играла ничуть не меньшую роль, нежели отображение их реальных качеств.

Несомненно, в русской жизни XVII в. произошел целый ряд коренных изменений, среди которых лишь при беглом обзоре можно отметить реформу богослужения и новшества в священническом облачении; появление нового отношения к государственной службе и подогреваемое все возраставшими имперскими настроениями стремление придать особую упорядоченность и пышность царскому церемониалу; качественно новое (и весьма неоднозначное) отношение к научным знаниям. Все это дало мощный толчок творческой фантазии известного традиционализмом своих взглядов протопопа Аввакума. Однако сведения о различных отрицательных персонажах, которые мы можем почерпнуть из его сочинений, отражают скорее авторские, в немалой степени тенденциозные, представления о них, нежели объективную реальность. Иными словами, отмеченные протопопом «толстота», «льстивость», мнимая ученость, равно как и многочисленные попытки установить контакты с нечистой силой были присущи никонианам и постепенно проникающим на Русь «латинянам» на тех же основаниях и в той же степени, в какой закрепившееся в церковных требниках того времени название «тишайший» отражало сущность правления царя Алексея Михайловича. Несмотря на то, что большинство мотивов аввакумовского творчества не получило дальнейшего развития в старообрядческой литературе (это отчасти объясняется широкой известностью сочинений самого протопопа), природа этих произведений ненамного отличается от более позднего по происхождению старообрядческого наследия с его мощным мифологическим началом и обилием разнообразных, эсхатологического толка, легенд о патриархе Никоне, Петре I и т. д.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Приводимые здесь и далее заимствования и перифразы не отмечены в качестве библейских цитат в тексте *РИБ.*

[2] Здесь снова возникает параллель между католиками и иудеями, последовательно проводимая в сочинениях Аввакума (для которого, напомним, названия этих двух народов часто легко взаимозаменяемы): ведь и приход Христа, и избрание нового папы, вскоре, по версии автора, отказавшегося от престола в пользу изгнанного соперника, внешне не оказали никакого влияния на исторические судьбы соответствующих народов.

[3] Указания на эту цитату из Посланий апостола Павла в тексте «Жития» приводит также Н. С. Демкова [Пустозерский сборник: 232].

[4] См. также наблюдения Н. М. Герасимовой над рассказом протопопа об участии в московском Соборе [Герасимова 1993: 60–61].

[5] Впрочем, подобная концепция, очевидно, имеет свою традицию в православной проповеднической и полемической литературе. В частности, похожие высказывания, обращенные к малороссийским приверженцам православия можно встретить в сочинениях украинского полемиста конца XVI – начала XVII в. Ивана Вишенского: «Покайтеся… да есте истинною новый Израиль, а не с поганци погани» [Вишенский 1955: 46].

[6] Стоит отметить, что, Григорий Назианзин, в свою очередь, вероятно, заимствовал это выражение из ветхозаветной Книги пророка Амоса (оно вошло в современный канонический перевод), Аввакум же мог встретить его только в «Слове на Пасху», так как соответствующий фрагмент в Острожской Библии передан иначе: «Но умрет с силою Моав с воплем и гласом трубы» [Библия: л. 164 об. (второй счет); Амос. 2.2].

[7] Мы не можем сейчас с точностью утверждать, какой именно сборник сочинений Григория Богослова (один или несколько) находился в распоряжении Аввакума. Вышедший в свет в 1647 г., то есть около того времени, когда, по предположениям исследователей, протопоп в первый раз появился в Москве и примерно за пять лет до окончательного поселения беглеца у Ивана Неронова, «Соборник из 71 слова», содержащий, в том числе, пять сочинений интересующего нас автора (среди которых, правда, нет «Слова на рождение Христово»), кажется нам одним из вероятных источников для изучения аввакумовского творчества не только из-за времени своего появления. (Следующее печатное издание трудов этого популярного автора было предпринято только в 1665 г. и к тому же содержало в себе новый перевод Епифания Славинецкого.) Дело в том, что «Соборник», содержащий поучения на каждый день Четыредесятницы и некоторые дни Цветной и Постной Триоди, снабженные к тому же обширными толкованиями, был, очевидно, специально предназначен для чтения на незадолго перед тем возрожденной публичной проповеди. Все это весьма напоминает рассказ Аввакума о первом московском периоде его жизни: «У Казанские тое держалъся, чёл народу книги» (15). Сам автор, обращаясь в «Книге обличений» за разъяснениями некоторых церковных догматов к «Слову на Пасху», подчеркивал для своих оппонентов, что он знакомился с этим сочинением Григория Богослова «не в подметных тетратках писмяных, но в печатном Московском Соборнике» (650), что, учитывая все изложенное выше, можно расценивать как не подлежащее сомнению указание именно на это издание. Его же включила в свой список произведений, использованных или упомянутых в сочинениях протопопа Аввакума, Н. С. Демкова [ТОДРЛ 18: 338]. В то же время несомненно, что протопоп мог использовать и другие, пока неизвестные нам печатные и рукописные источники.

ЛИТЕРАТУРА

Библия – Библия. Острог, 1581. Библия: В рус. переводе с парал. местами. М., 1989.

Бубнов 2001 – *Бубнов Н. Ю.* Послание протопопа Аввакума к отцу Ионе и чадам, «во свете живущим» (1677–1678 гг.) // ТОДРЛ. Т. 52. СПб., 2001. С. 675–683.

Будилович 1875 – *Будилович А.* XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе. СПб., 1875.

Герасимова 1993 – *Герасимова Н. М.* Поэтика «Жития» протопопа Аввакума. СПб., 1993.

Каптерев 1913 – *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. Сергиев Посад, 1913.

Кириллова книга 1644 – Кириллова книга. М., 1644.

Клибанов 1992 – *Клибанов А. И.* Опыт религиоведческого прочтения сочинений Аввакума // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 33–40.

Клибанов 1994 – *Клибанов А. И.* Протопоп Аввакум и апостол Павел // Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.). М., 1994. С. 12–43.

Книга о вере 1648 – Книга о вере. М., 1648.

Кудрявцев 1972 – *Кудрявцев И. М.* Сборник XVIII в. с подписями протопопа Аввакума и других пустозерских узников // Записки отдела рукописей ГБЛ. М., 1972. В. 33. С. 148–212.

Минея 1645 – Минея (декабрь). М., 1645.

Мишина 1996 – *Мишина Л. А.* «Богова реальность» в «Житии протопопа Аввакума, им самим написанном» // Перечитывая классику. Чебоксары, 1996. С. 5–12.

Палея 1892 – Палея толковая по списку, сделанному в Коломне в 1407 г. / Труд учеников Н. С. Тихонравова. М., 1892.

РИБ – Памятники истории старообрядчества за первое время его существования. Т. 1 // Русская историческая библиотека. Т. 39. М., 1927.

Соборник 1647 – Соборник из 71 слова. М., 1647.

ТОДРЛ 18 – *Сарафанова Н. С.* Произведения древнерусской письменности в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ. Т. 18. М.; Л., 1962. С. 149–175.

ТОДРЛ 21 – *Демкова Н. С.* Неизвестные и неизданные тексты из сочинений протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Т. 21. М.; Л., 1965. С. 211–239.

Хант 1992 – *Хант П.* Житие протопопа Аввакума и идеология раскола // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 40–46.

В. Д. Черный

ЗРИМЫЕ ОБРАЗЫ СЛОВА
(истоки, функции и выразительные возможности древнерусских изображений)

Не зри на внешняя моя,
но возри внутреняя моя.
Даниил Заточник

Вопрос о первичности слова или изображения в христианской культуре не стоит: «Искони бе Слово, и Слово бе отъ Бога, и Бог бе Слово» (Ин 1.1).

Так в первых строках Евангелия от Иоанна определяется высокое значение слова – как Абсолютной идеи и самого Абсолюта. Одновременно бытовал и иной уровень понимания слова – как средства передачи скрытой в нем мысли, выраженной в устной или письменной форме. Принимая во внимание различные значения слова и широчайший спектр его художественного воплощения, остановимся на общих принципах создания визуальных образов в русской средневековой культуре.

Принципиально важно то обстоятельство, что в христианском представлении мир в отличие от безначального и бесконечного Слова-Логоса имеет свое начало и конец. Таким образом, он как бы ограничивается жесткими пространственно-временными рамками. Его рождение (равно, появление визуальных образов) становится в зависимость от акта Творения, в результате чего мир обрел порядок и зримые очертания. Видимый мир, созданный Богом, явился тем образцом, по которому человек обустраивал среду своего обитания и воссоздавал его в своем творчестве. В

свою очередь, конец мира понимался как его переход (возвращение) из видимого в невидимое состояние и полное единение с Богом.

Слово-Логос исходило от Бога и представляло Бога, ассоциировалось с Невидимым миром (Небом) и воспринималось *«на веру»*. Видимый же мир, предназначенный человеку, по определению Иоанна Экзарха, основывается на *целесообразности*, «чине»[1]. Слово и изображение различались по своей природе: первое выводилось из **духовной** сферы, из таких понятий, как «душа», «истина», «мудрость», «разум»[2] и т. д., а видимое – из **материальной**, телесной[3]. ...Будучи своеобразными антиподами, Небо и Земля, слово и его визуальные образы тесно связаны. Они, по заключению Седьмого Вселенского собора, «указывают друг на друга»[4]. Образ не замыкается в себе, а (по Иоанну Дамаскину) «возводит зрителя через телесное созерцание к созерцанию духовному»[5]. Тем не менее визуальные образы (или изображения) имеют свое назначение и обладают своей спецификой. Бесспорно, основное назначение изображения в христианской культуре виделось в его возможности *представить* (показать) Бога (невидимого, не имеющего формы, неописуемого) людям[6].

Как взаимоотношения иного уровня следует рассматривать связь слова (как формы передачи информации) и изображения, не упуская при этом из виду, что они в равной мере восходят к первообразу (Логосу). Хотя устное слово предназначено для слуха, а изображение для зрения, письменный текст – для грамотных, а визуальный образ – зачастую для не умеющих читать, статус слова и изображения, как правило, уравнивается. По выражению одного из древнерусских сборников, «равни бо суть икона (т. е. изображение. – *В. Ч.*) и словесная память»[7]. В то же время, с одной стороны, большая доступность, с точки зрения восприятия, и наглядность в истолковании изображений давали в некоторых случаях основания ставить изображение выше слова[8], с другой – отцы Церкви считали изображения «кратким напоминанием» написанного[9]. Так, визуально образ как бы отсылал к слову, несравненно более емкому и значимому, чем изображение.

Восприятие и истолкование русских средневековых изображений, столь понятных современникам, воплощено в сложную

систему преобразования слова (с учетом его различных значений) в визуальный образ.

Сложившееся в христианстве представление о картине мира решающим образом сказалось на общем характере построения изображений. Вертикальная направленность акта Творения («В начале сотворил Бог небо и землю». – Быт 1.1) определила «вертикальный формат» и соответствующую последовательность (порядок) пространственного прочтения сверху вниз сакрально значимых объектов – икон, книг, храмов... Освоение мирового пространства поставлено в зависимость от того, что «священная и мирская истории по горизонтали сопряжены со временем, по вертикали – с вечностью...»[10]. Наряду с Космосом, вертикальная ориентация была придана микрокосму – человеку, явившемуся одним из важнейших результатов Творения, его венцом. Весьма показательно, что греческое наименование человека – «антропос» переводилось как «смотрящий вверх»[11], т. е. имеющий вертикальное положение. Можно с уверенностью говорить о прямой связи пространственных построений с языком моделирования. Как отмечал Ю. М. Лотман, «пространственная организация есть одно из универсальных средств построения любых культурных моделей»[12].

Несомненно, основой такого моделирования явились космологизм средневекового мышления и дуализм мировосприятия. И время, и пространство подразделяются на два яруса: «сей век» и превосходящий его «будущий век», «поднебесный мир» и превосходящий его «занебесный мир»[13]. В сферу внимания человека попадало не только то, что «подлежит ощущению, осязанию и имеет цвет, но и все то, что через созерцание разума обнимается мыслью» (Федор Студит)[14]. Соответственно, различались и формы познания – «телесными очима» и «духовными очима». «Видимые красоты» мира, по Псевдо-Дионисию, были предназначены для воплощения в «сходных» (подобных) образах, а для выражения сущности Абсолюта служили «несходные», или «неподобные подобия»[15].

Четкая соотнесенность картины мироздания с порядком его восприятия явилась своеобразным ключом к пониманию различных форм, преобразующих слово в изображение, сложившихся в средневековой культуре. Наиболее полно и последовательно

набор такого рода приемов (тропов) представляет лицевая толковая Псалтирь. Особое значение этой библейской книги заключается в том, что она была в Древней Руси главной учебной книгой и, соответственно, в своем лицевом варианте задавала общие принципы формального выражения визуальных образов. Среди них можно выделить так называемые «тождества», «сравнения», «аллегории», «олицетворения» и «символы»[16].

Изображения, ориентированные на буквальную передачу содержания текста и включаемые в группу «тождественных», представляют собой самую распространенную часть образов. Однако видеть в них прямое отражение текстовой основы было бы неверно. По своему характеру этот прием аналогичен используемой в литературе синекдохе, в результате применения которой часть некоего объекта представляет целое[17]. Изображениям такого рода присущ высокий уровень обобщения. В них одно дерево обозначает лес, крепостная башня – целый город, несколько воинов – войско... Эти образы, передающие узнаваемые предметы материального мира, как бы предназначены для восприятия «телесными очима». В то же время сам принцип **тождественности** лежит в основе всех других форм преобразования слова в визуальный образ и определяет его специфику – точно передать внешние черты мира, созданного Богом. Так называемая «тождественность» этих визуальных образов предопределена их семиотическим статусом и контекстом, в который они помещены.

Довольно широко использовались и различного рода «сравнения», которые в средние века «учили читать мир как книгу, написанную Богом... по аналогии... с символико-аллегорическим прочтением Книги Бытия, также возводимой религиозной традицией к божественному автору»[18]. Они в значительной мере основывались на Библии – Ветхом и Новом Завете, известных событиях и персонажах, более близких по времени, природных ассоциациях, а символические – возводили изображаемое событие на уровень общезначимого или знакового. Выделяемые иногда в отдельную категорию «уподобления» по сути являют собой пример тех же сравнений, когда уподобляемый отмечается характерными признаками (прежде всего, аксессуарами) прототипа. Аллегории передают смысл визуально выраженной инфор-

мации в виде иносказаний, не совпадающих по очертаниям и не отличающихся устойчивой связью с объектом изображения.

Ярким своеобразием отличался прием «олицетворения», когда черты человека придавались отдельным явлениям, понятиям и природным объектам. Так, ликами наделялись Земля, море, реки, солнце, луна, ветер... В виде человеческой фигуры могли представляться «утро», «правда», «мир»...

Самые многозначительные по своему содержанию изображения передаются в символах – знаках, отличающихся своей устойчивой связью с объектами обозначения. Наиболее известные примеры такого рода: кресты, символизирующие Иисуса Христа, нимбы – святость персонажей, короны – царское достоинство и т. д.

Сложное сочетание различного рода иносказаний представляли притчи – связные повествования поучительного характера.

Таким образом, путем сравнения материальных и духовных объектов, событий и лиц современной истории и истории библейской, среды бытования человека и дикой природы устанавливалась пространственно-временная связь всего божественного мира[19].

Все тропы, присутствовавшие в лицевых толковых Псалтирях[20], получили самое широкое распространение в художественной практике и утвердились как образцовые в общественном сознании средневековой Руси.

Непосредственное построение изображений, вероятно, следует в первую очередь связать с оценкой их внутренней пространственной иерархии – оппозиций «центр – периферия», «верх – низ», «правый – левый».

Ключевую роль в создании визуального образа для ориентации изображаемого в пространстве и во времени играет обозначение центра, поскольку он олицетворяет фиксированную точку, т. е. первоисточник и первоначало, «абсолютную реальность»[21]. «Геометрической формулой» основных пространственно-временных и нравственных оппозиций справедливо признается знак креста[22]. Не останавливаясь подробно на общеизвестной функции любого креста фиксировать некий центр и указывать на разные стороны света, обратимся к форме классического православного восьмиконечного креста, который со всей определенностью

характеризует иерархию пространства. Стоит обратить внимание, что такой крест **всегда** в древнерусских изображениях обозначается определенным образом, — его нижняя наклонная перекладина указывает (с точки зрения внутренней ориентации) своим повышенным концом — направо, пониженным — налево[23]. Поскольку косое перекрестие истолковывается как указание на два возможных пути христиан — в рай (высокий конец) или в ад (низкий), подобная его фиксация дает определенное представление о значимости правой и левой сторон изображения. В этом отношении показательны примеры, отражающие общую тенденцию. Так, в сценах Распятия сложного иконографического извода «благоразумный разбойник», попавший в рай, показан справа от Христа, а другой разбойник — слева[24]. В композициях «Страшный суд» всегда по правую руку Судии располагаются праведники, а по левую — грешники. В известном апокрифе «Откровение Варуха», популярном на Руси, говорится: «Посмотри на правую сторону и увидешь славу Божью, и увидешь лица праведных, славу и радость, и веселие. Посмотри на левую сторону и увидешь лица грешных и плач нечестивых...»[25]

Общий же иерархический строй в памятниках средневековой Руси можно представить на основе последовательности православного крестного знамения — сверху вниз и справа налево, которое сопровождается упоминанием Бога Отца (при касании лба), Бога Сына (при касании правого плеча) и Святого Духа (при касании левого плеча). Такой же порядок, на наш взгляд, был воплощен в изображениях Троицы (Бог Отец в центре, Бог Сын по правую сторону от него, Бог Дух Святой — по левую). Хотя на вопрос о толковании ипостасей в науке существуют разные точки зрения[26], да и в средневековый период «точного раз и навсегда установленного правила для обозначения лиц Троицы в иконописи, по-видимому, не было»[27], приоритетным, похоже, было расположение Бога Сына справа от Бога Отца. Именно о таком расположении ипостасей однозначно свидетельствуют различные литературные источники (например, апокрифическое «Слово о видении апостола Павла»[28] и др.).

Таким образом, отталкиваясь от приведенных выше примеров, можно прийти к следующему заключению: по горизонтали в древнерусских изображениях составные части четко соподчи-

няются. Совершенно очевидно, что в сакральном отношении ведущее место принадлежит центральному объекту, второй по значимости размещается справа от него, а третий – слева. Подобный же принцип размещения персонажей утвердился и в придворном и в народном этикете[29], а отдельные его проявления сохранились вплоть до наших дней (например, в повседневной административной практике на различных заседаниях). Иерархический строй, в свою очередь, определяет **последовательность** прочтения видимого пространства в период русского средневековья.

Вертикальную ось изображения обозначает центральный его объект, который как бы фиксирует связь видимого мира с Небом – миром невидимым. Руководствуясь аналогичным принципом, описывает гору Фавор и ее окрестности игумен Даниил в начале XII в.[30], расположение гробниц в одном из константинопольских монастырей – Стефан Новгородец в середине XIV в.[31], местонахождение самых известных храмов в одном малоазийском городе – купец Василий во второй половине XV в. ...[32] Совершенно очевидно, что порядок расположения и восприятия объектов по старшинству (центр – правая сторона от него – затем – левая) существовал на Руси как общепринятое правило. В тех же случаях, когда центр композиции остается незанятым, значение смыслового центра перемещается влево (с точки зрения внутренней ориентации)[33]. Его значение подчеркивается средствами и признаками, не предусмотренными, как правило, вербальными описаниями, а именно – физическими размерами, повышением его уровня над линией горизонта, углом зрения, цветом, аксессуарами... Все эти качества в значительной мере присущи иконостасам, ктиторским сценам и другим, которые также строятся по аналогичной схеме.

Создатели композиций такого рода иногда ранжировали и его окружение. Например, ктиторская фреска Софийского собора в Киеве, относящаяся к середине XI в. В сохранившейся ее части каждая из последующих дочерей Ярослава Мудрого показана ниже впереди стоящей, что должно обозначать не столько разницу их возраста, сколько статус. Присутствие подобной закономерности – варьирование размерами персонажей в зависимости от их значимости – уже отмечалось исследователями в конкрет-

ных памятниках[34]. Даже в композиции «Троица» центральный ангел может быть больше двух боковых[35]. Определенные отступления от общего правила можно заметить в некоторых композициях, где перед группами ранжированных персонажей были изображены младенцы. На первый взгляд однотипные, примеры такого рода представляют широко известные памятники – миниатюра из «Изборника» 1073 г. (ГИМ) с изображением семьи князя Святослава и икона «Молящиеся новгородцы» 1467 г. (Новгородский музей), представляющая членов семьи бояр Кузьминых. На упомянутой миниатюре на первом плане в нарушение субординации показан младший малолетний сын Святослава, облаченный, впрочем, в такой же костюм, что и взрослые князья. Изменение строя изображения в данном случае объясняется его вертикальным форматом, не позволяющим вместить всех действующих лиц. В иконе же, где выделяются два горизонтальных регистра, – соответственно, деисус и группа новгородцев «с чады», в целом выдерживается принцип старшинства. Члены боярского семейства выстроены по образцу деисуса с понижением роста каждого из удаляющихся от центра персонажей. Однако здесь перед стоящими впереди боярами изображены две детские фигурки в *белых* одеждах. Принимая во внимание, что икона создавалась по заказу Антипа Кузьмина, а его имя отсутствует среди подписей, отмечающих молящихся, В. Л. Янин пришел к выводу, что здесь представлены умершие члены семейства Кузьминых, которые «уже стоят у престола Божества». Отсутствие на иконе имен детей ученый объяснил тем обстоятельством, что младенцы эти умерли еще до крещения[36]. Таким образом данная икона позволяла своим современникам увидеть души умерших людей, что в принципе представлялось невозможным, ибо «жив человек не можеть видети душь человечьскъ» («Хождение Агапия в Рай»)[37]. Еще более удивительным можно признать постановку художником на самое почетное место некрещеных младенцев. Дело в том, что дети, не успевшие пройти обряда крещения и не получившие имени, считались неполноценными людьми, образующими категорию «чрезвычайно опасных и вредоносных духов»[38]. Конечно, столь неожиданную постановку во главу стоящих перед Божьим престолом Кузьминых детей в белых одеждах можно объяснить новгородским вольнодумством. Впрочем,

не исключено, что здесь показаны не младенцы до крещения, а «праведные души», которые примерно так и изображаются в древнерусских произведениях (например, в сценах Успения Богоматери или Страшного суда) и в данном сюжете представляют Богу всех новопреставленных[39].

Что касается приема повышения уровня изображаемого объекта, то наиболее характерной его иллюстрацией можно признать композиции с персонажами на троне – Христом, Богоматерью, правителями. Восседающие на троне (например, в «Троице» Андрея Рублева), они выше окружающих не только в переносном, но и в прямом смысле. В какой-то мере это объясняет их местонахождение на небесах. Так, еще «древние евреи воображали Бога сидящим на троне, смотрящим на людей с высоты неба...»[40]. Статус персонажей подчеркивает костюм (верхняя одежда, шапка, аксессуары), наличие и отсутствие бороды, соответствующие жесты (например, указующий или благословляющий). Положение центрального объекта и особенности его визуального образа определяются также средствами ракурса. Речь здесь идет прежде всего о фронтальной передаче самого сакрально ценного компонента изображения. Фронтальный показ отдельных персонажей в русской иконе объясняется их функциональной обусловленностью: «необходимостью контакта между почитаемым изображением и молящимся зрителем...»[41]. Справедливости ради заметим, что фронтальность свойственна не только отдельным однофигурным изображениям или главным персонажам многофигурных композиций, но и иного рода центральным объектам природного происхождения или архитектурным сооружениям. Зачастую фронтальность усиливает подчеркнуто плоскостная трактовка данных компонентов изображения. В то же время периферийным объектам, которые подаются, как правило, под определенным углом зрения, свойственна большая объемность форм. Обычно отрицательные персонажи демонстрируются в профиль. В их числе дьявол, Иуда в «Тайной вечере», а также некоторые второстепенные фигуры[42].

При всей обусловленности цветообозначений в русском средневековом искусстве, продиктованной рядом основных функций цвета (утилитарной, семантической, символической, литургической и др.), его использование в передаче иерархических призна-

ков вещей диктуется как собственной внутренней иерархией[43], так и возможностями декоративной организации композиции. К примерам, иллюстрирующим последнее положение, вероятно, можно отнести характерные приемы выделения композиционного центра иконостаса за счет плотности красок, контрастности цветовых сочетаний, которые смягчаются по мере отдаления от него[44].

Характерной приметой сакрально и социально значимых объектов надо признать их аксессуары. Так, духовных и светских правителей выделяют прежде всего их особого рода головные уборы – короны, княжеские шапки, митры, клобуки и т. д., а также скипетры, посохи, державы... Подчас аксессуары могут самостоятельно представлять владевших ими персонажей. Так, в Сильвестровском списке «Сказания о Борисе и Глебе» XIV в. (РГАДА) в миниатюре, иллюстрирующей текст: «Убийцы сообщают Святополку о смерти Бориса», показана группа людей в воинских доспехах, предъявляющих Святополку Окаянному княжескую шапку (о ней в списке не упоминается), которая, судя по всему, принадлежала князю Борису[45]. Здесь головной убор по сути дела идентифицируется с его владельцем. Думается, этот обычай был взят из рыцарского этикета и имел довольно широкое распространение. Во всяком случае, о сходной роли головного убора сообщает в начале XVII в. Исаак Масса в рассказе о том, как русский воевода П. Ф. Басманов, требуя от отряда немцев «присягнуть законному государю», послал им свой «шишак со значками»[46]. Также без подсказки текста миниатюрист Лицевого летописного свода XVI в. (Царственный том, л. 231 об. – ГИМ), поставленный перед необходимостью показать приезд митрополита Макария в Москву, изображает в городских воротах юношу (который сопровождает сидящего в карете владыку), предъявляющего митрополичий посох.

Важную роль в выявлении иерархических связей в визуальных образах играют жесты. Главное лицо устанавливается в том числе по указующему персту, обращенному в сторону подчиненной группы персонажей, представители которой, в свою очередь, раскрывают ладони своему сюзерену, демонстрируя знак восприятия приказа.

Оценивая совокупность приемов и средств, направленных на обозначение иерархии в изображениях, нельзя не заметить, что именно они в первую очередь выполняют структурообразующую функцию в создаваемых визуальных образах.

Передавая некую общую информацию, произведения художественного творчества выполняли требования этикетного свойства, которым, по заключению Д. С. Лихачева, подчинялась тематика, сюжеты, выразительные средства «в построении образов и в характеристиках»[47]. На наш взгляд, в понимании этикета необходимо различать два уровня — общий порядок, установленный в обществе (например, придворный, дипломатический, бытовой...), и специфический, встречающийся только в художественном творчестве (причем, в каждом виде сообразно со своими возможностями). Так называемый *изобразительный этикет* (в рамках изобразительного искусства) призван, исходя либо из письменной, либо из устной информации, представить целостный визуальный образ, аккумулирующий особенности средневекового мировосприятия, повседневного этикета и сложившиеся формы художественной интерпретации действительности. Высокая степень обобщенности зримых образов дает все основания признать в них не столько изображения, сколько *обозначения*. Их узнаваемость различна на разных этапах развития средневековой культуры. Она находится в прямой зависимости от функции изображений различного типа (впрочем, изменявшейся со временем) и эволюции языка и культуры (в том числе изобразительного искусства) в целом.

Изобразительный этикет надо рассматривать как довольно устойчивую общую **информационную систему**, которая используется в создании художественного образа, но специально для этого не предназначается. Иначе говоря, она служит передаче информации, а не решению художественных задач. Главное же, на что она нацелена, — показать **сущность** объекта или явления, даже если это противоречило реально видимому. Такой же подход к порядку изображения отмечается и в литературе. По наблюдениям Д. С. Лихачева, «изображению ф у н к ц и и объекта, его роли древнерусский писатель придает гораздо большее значение, чем наглядности ⟨...⟩ Внешнее сходство здесь полностью игнорируется...»[48]. Констатируя сходство в подходах к изображе-

нию объектов в литературе и изобразительном искусстве, отметим использование при этом разных выразительных средств. Для художника (в широком смысле этого слова) принципиально важным было предъявить сущность в виде зримых образов, подчас придавая понятиям Невидимого мира видимые и понятные людям той поры очертания. Следуя этому правилу, невидимому и не имеющему формы Богу придается вид человека, что открывает возможность предъявить Его и заявить, что Он есть по существу. Показательно в этом плане высказывание Кирилла Туровского, писателя XII в., говорящее о том, что зримый мир является лишь видимым символом невидимого: «Не си глаголю видимая небеса, нъ разумныя, апостолы...»[49] О специфических различиях в представлениях одних и тех же объектов в литературных описаниях и живописи свидетельствует, в частности, описание одной и той же сцены в тексте «Сказания о Борисе и Глебе», с одной стороны, и иконах «Борис и Глеб» с житием и лицевых списках «Сказания», – с другой. Например, в тексте говорится об огненном столпе, поднявшемся около тела убитого князя Глеба, «яко свеща горяща», и звуках ангельского пения, которое слышалось около этого места[50]. Русские летописи поясняют, что только в виде таких огненных столпов и может предстать перед человеком ангел. В миниатюрах художник Сильвестровского списка «Сказания» (л. 94, нижняя) изображает двух ангелов в виде крылатых людей (чего по исходным христианским представлениям в принципе не может быть) и не считает нужным показывать огненный столп, а миниатюрист Лихачевского списка рубежа XV–XVI вв. (ЛОИИ) наряду с ангелами воспроизводит между ними и столп[51]. Аналогично трактуется этот сюжет в житийной коломенской иконе первой половины XIV в. из Третьяковской галереи[52]. Итак, у зрителя не должно быть сомнений, что перед ним именно ангелы, которых тем не менее в таком виде увидеть ему не дано.

Как высшее проявление сущности расценивается в христианской литературе понятие «Благо», которое богословы избрали для «пребожественного Божества», отдав ему, по словам Псевдо-Дионисия Ареопагита, предпочтение перед всеми другими наименованиями. По сути, Благо идентифицируется с «сущностью Богоначалия», поскольку оно «распространяет благость на все

сущее»[53]. «Благое», по представлениям наших предков, можно было видеть, надо полагать, «разумными очима». В «Повести о разорении Рязани Батыем» автор, описывая состояние земли Рязанской после разорения татарским воинством, отмечает: «...изменися доброта ея, и отиде слава ея и не бе в ней ничто **благо** видети (выделено мною. – *В. Ч.*) – токмо дым и пепел»[54].

Пространственно-временные параметры видимого мира четко соотносятся только с двумя направлениями: вертикальным (приоритетным) и горизонтальным. Вертикальное построение изображения всегда учитывает полную картину мира: небесную сферу наверху и «позем» (т. е. участок земли) внизу. Горизонтальное развитие действия подчинено земному пространству и связано с ним земным временем. Композиция такого рода, характерная для ранних средневековых памятников, получила в литературе наименование «фризовой»[55].

Обращаясь к оценке конкретных памятников, необходимо отдавать отчет в том, что в силу средневековых установок время человеческого существования стремится, по выражению А. Я. Гуревича, к «сотворенной вечности»[56]. Выйдя из «вечности», земная жизнь по прошествии краткого, с точки зрения христианской идеи, периода вновь готовится раствориться в «вечности». Как справедливо заметил Д. С. Лихачев, средневековая литература «стремится к преодолению времени в изображении высших проявлений бытия...»[57]. Наиболее значимые в сакральном отношении изображения, как правило, представляют Бога и святых в фас на непроницаемом одноцветном фоне, т. е. вне пространства и времени. Все это соответствовало средневековым представлениям об окружающем мире, который воспринимался неизменным. «Он стабилен и неподвижен в своих основаниях»[58].

Пространственные и временные признаки проявляются обычно в композициях, обозначающих *действие*. Ведь именно с *действия* – Сотворения мира – начинается строгий хронологический отсчет истории. В отдельных случаях в орбиту событий вовлекаются все пространственные зоны мироздания – Небо, Земля и воздушное пространство между ними. Пример такого охвата пространства действием можно увидеть в иконе «Успение Богоматери» конца XII – начала XIII в. из Третьяковской галереи. Здесь обозначены сразу два вертикальных потока движе-

ния – сверху вниз и снизу вверх. Первый поток составляют апостолы, спускающиеся на облаках к смертному одру Марии, около которого они показаны вторично. Второй поток – снизу вверх – обозначают ангелы, сопровождающие душу Богоматери на Небо, где их можно увидеть вновь на фоне небесной сферы. Таким образом, в иконе охватывается период от смерти Марии до ее вознесения на Небо и фиксируются не только различные пространственные зоны, но и последовательно переданные временные отрезки, как бы противопоставляющие прошлое и настоящее. Явление, когда одни и те же персонажи неоднократно повторяются в разных позах в рамках одной композиции, типично для русского средневекового изобразительного искусства. Оно указывает на отсутствие единства времени и места, что уже давно было замечено исследователями[59].

Если для обозначения вертикального действа, указывающего на связь видимого мира с вечностью, в древнерусском искусстве фиксируется Земля, воздушная среда и Небо, то при изображении земных событий роль пространственно-временных разграничителей играют образы городов (башенки) и гор[60]. Иначе говоря, единицей измерения расстояния становился путь от города до города, либо видимое пространство от холма до холма, с преодолением которого согласуется и определенный временной отрезок. В определенной мере принцип охвата пространства «*от города до города*» отразился в летописании, где, по наблюдению Д. С. Лихачева, «изложение переходит от одних событий к другим, а вместе с тем и из одного географического пункта в другой»[61]. Примечательно, что сходным образом трактуется граница видимого земного пространства («*от холма до холма*») в «Слове о полку Игореве». Его автор от лица русского воинства, покинувшего родную страну, горестно вздыхает: «О, Руская земля! уже за шеломянем еси!»[62] Такое восприятие пространства восходит к былинному эпосу. В нем жизненное пространство ограничивается горами, за которыми начинается враждебная территория, «где прячется Змей Горыныч и куда отступают враги Руси»[63].

И вертикально и горизонтально направленное развитие времени в визуальных образах по форме определяется как *линейное.* Своеобразной моделью универсального сочетания вертикально и горизонтально направленного действия является житийная

икона, в которой расположение клейм соответствует порядку чтения текста: слева направо и сверху вниз.

Кроме линейного (безусловно, основного времени средневековой культуры), проявляются и другие его формы. Это прежде всего время, которое можно назвать *центрическим,* т. е. когда развитие действия ориентировано на некий центр. Речь идет о композициях, построенных по типу деисуса. Здесь в центре оказывается главный по статусу персонаж, к которому с обеих сторон обращены предстоящие по старшинству (в том числе по возрасту). В самих деисусных рядах иконостасов устойчивое ядро — Христос с Богоматерью, Иоанном Предтечей и двумя Архангелами — дополняется его ближайшими учениками — апостолами, отцами Церкви, христианскими писателями II—VIII вв. и святителями. Некоторые из последних были чуть ли не старшими современниками создателей композиций. Примерно так воспринимается появление митрополита Петра (умер в 1326 г.) в деисусной композиции Пелены Марии Тверской из Исторического музея, изготовленной в 1389 г. Сложившийся к началу XV в. так называемый «высокий» многорядный иконостас объединял в себе уже два принципа развития времени: «центрический» и «линейный», направленный сверху вниз. Верхний ряд составляли образы пророков, следующие за ним — праздники, деисус и местночтимые иконы. В XVI в. к уже имеющимся «чинам» иконостаса добавился еще один, помещенный на самом верху — праотеческий (первые праведники на земле), который усиливал вертикальную и хронологическую последовательность композиционного строя, заложенных в более раннем иконостасе[64].

Обозначения *циклического* времени связаны с воссозданием календарных образов, изложением биографий, фиксацией погодных явлений, стадий дня и ночи, возрастных признаков персонажей. Как правило, русские средневековые изображения не отражают всех этих показателей. Только требование иллюстрируемого текста вынуждало художников передавать лишь отдельные черты, указывающие, например, на времена года (сцена весенней пахоты в Радзивиловской летописи XV в., л. 7 — БАН), время суток (изображение Утра в виде мальчика) и возраста человека (изображение Старости в виде старца с посохом — обе миниатюры в Киевской Псалтири 1397 г., соответственно л. 218 об. и

127). Более последовательно различные стадии человеческой жизни обозначаются в житийных иконах и лицевых агиографических рукописях. Если в литературе, в частности в переводном «Сказании о седмицах и о суетной жизни человеческой», каждый из восьми возрастов человека четко расписан[65], в древнерусском изобразительном искусстве градаций меньше. Здесь можно выделить только пять возрастов — младенец, отрок, юноша, средовек и старец. Среди прочих широко известны разновозрастные изображения Христа: младенца в сюжетах «Богоматерь Умиление», «Богоматерь Одигитрия»...; отрока — «Богоматерь Знамение», «Спас Эммануил», «Преполовение»...; но особенно часто средовека, т. е. среднего возраста. Очень распространены и изображения святых старцев, представленные в том числе в праотеческих рядах иконостасов.

Кратко обозревая различные *формы* времени, воплотившиеся в русские средневековые изображения, мы не затрагиваем всего многообразия его типов, проявляющихся в рамках каждой из форм. Это тема отдельного исследования. Здесь же важно подчеркнуть, что для средневековья время от «вечности» до «вечности» было единым, а мир — неизменяемым. Для этой эпохи характерно осознание «слияния библейского времени с временем собственной жизни». Эта особенность оценивается А. Я. Гуревичем как «антиисторизм» средневекового мышления, с точки зрения современного понимания историзма[66]. Пожалуй, самое яркое проявление средневекового историзма можно увидеть в том, как осознавалось вовлечение человека в храмовое действо[67]. Если храм представляет собой образ мира, система его росписей и убранство воспроизводят вехи библейской истории, то служба моделировала и тем самым оживляла ее для всех участников.

Оценивая положение объектов в **хронотопе,** в первую очередь обратимся к их характеристике в литературных текстах. По наблюдениям Д. С. Лихачева и А. Я. Гуревича, в средневековой литературе нет индивидуального восприятия окружающей среды[68]. Исключения из этого правила, на наш взгляд, составляют лишь отдельные наблюдения в произведениях некоторых литературных жанров, например хождениях[69]. Столь же стереотипны визуальные образы места действия в памятниках изобразительного искусства вплоть до последней четверти XV в. Историко-гео-

графическая среда в них составляется из универсальных знаков, обозначающих города и отдельные постройки, водоемы, горы, леса и т. д., практически идентичных в разных изображениях[70]. Вместе с тем нельзя отрицать наличия в них некоторых черт узнаваемости. Они угадываются лишь в отдельных образах культовых построек, где тем не менее присутствуют не индивидуальные, а *типологические* признаки. К таковым, вероятно, можно отнести храмы с восьмискатным покрытием в миниатюрах Сильвестровского списка «Сказания о Борисе и Глебе» XIV в. (л. 128, 128 об.) и церкви с трехлопастным завершением, встречающиеся в Радзивиловской летописи конца XV в. (л. 138 об.), которые восходят к более ранним протографам. Типологические признаки в отдельных случаях указывают не только на устойчивость некоторых форм, но и на их происхождение – время и регион. Например, постройки с трехлопастным завершением встречаются преимущественно в новгородских владениях и относятся к XIV–XV вв.

Бесспорно, ведущую роль в средневековых изображениях играли образы персонажей. Их место в композиции определялось иерархическими требованиями, содержательной основой и социальным статусом участников действа. Наряду с этими факторами, одежда и аксессуары также «работали» на узнаваемость героев, правда, на уровне их социального статуса. Основное значение этой функции костюма подчеркивается тем обстоятельством, что в средневековой визуальной традиции не предусмотрено, за редкими исключениями, изображение сезонной одежды. За каждой категорией персонажей как бы закрепляется определенный по покрою и составу (иногда и цвету) костюм[71], превращая его в *представительский.*

На обозначение отдельных индивидуальных признаков персонажей нацелены средневековые описания внешности широко известных личностей (как канонизированных, так и нет). В литературных портретных характеристиках и Иконописных Подлинниках, в частности, фиксируется прическа, отдельные черты лица и особенно размер и форма бороды. В этом смысле именно борода зачастую заменяла персонажу лицо[72]. Свою внешность каждый герой сохраняет в памятниках неизменной с молодости и до глубокой старости.

Вместе с тем зритель был настроен видеть в средневековых изображениях с их очевидными для нас условностями живоподобные образы. Характерно, что в записках русских паломников и путешественников XI–XV вв. едва ли не высшая оценка увиденных изображений персонажей заключалась в словах «как живой». Именно так оценивает игумен Даниил в начале XII в. изображения Христа на мозаике «Распятие», увиденной им на Голгофе («...на стене написано есть мусиею Христос на кресте распят, хитро и дивно, прям *яко живъ...*»)[73]. Анонимный паломник в Царьград рубежа XIII–XIV вв. в описании фрески Николы в одноименной церкви использует аналогичные слова – «устроен *аки живъ*»[74]. Примерно так же воспринимают изваяние Юстиниана Великого в Константинополе Стефан Новгородец в середине XIV в. («...на коне велми чюден, *аки живъ...*»[75]) и скульптурное изображение Богоматери с младенцем Христом в г. Любеке неизвестный суздалец в 30-е гг. XV столетия («....просто *яко жива*, стоить Пречистая, и Спаса дръжит на руце младенечным образом...»)[76]. Весьма вероятно, желание древних русичей видеть в изображениях («духовными очима») живые образы персонажей было распространено и на восприятие русских памятников.

Стремление к однозначному узнаванию священных образов и мест при очевидной стереотипности их знаков делало необходимым тесное взаимодействие изображений с содержательной основой. Каждое из них либо состояло при тексте (миниатюра), либо надписывалось (фреска и икона). Подчас минимум подписей подразумевали знакомство зрителя с содержанием сюжета. В то же время традиционное средневековое «изображение не считалось иконой, пока на нем не были сделаны надписи»[77]. Таким образом, тесная связь визуального образа со словом в средневековой традиции Руси не только подразумевается, но и представляется наглядно. Механизм формирования видимых образов на протяжении русского средневековья развивался вместе с культурой. Не затрагивая широчайшего спектра связанных с общерусским культурным процессом проблем, остановимся лишь на отдельных аспектах развития выразительных средств в средневековой литературе и изобразительном искусстве. По мнению Д. С. Лихачева, «они живут долго... появляются в литературе, развиваются, а в отдельных случаях мы можем наблюдать и их

окаменелость и смерть»[78]. Примерно так же обстояло дело в живописи, где традиционность вступала в противоречие с новыми функциями изображений. Обозначившаяся тенденция к повествовательности ослабляла зависимость видимого образа от текстовой основы, усиливала его возможности и роль в передаче информации. Тем самым сокращалась дистанция между изобразительным этикетом и действительностью. Происходящие изменения прежде всего отражались на композиции изображений. Ее очевидное усложнение со второй половины XV столетия можно объяснить как внутренней логикой развития выразительных средств художественной культуры, охватом новых тем и аспектов бытия, так и чисто техническими новшествами. К таковым в первую очередь надо отнести включение в широкий обиход бумаги, гораздо более доступной, нежели другие материалы. Ее повсеместное использование создавало предпосылки не только количественного роста изображений, но и появления большого числа новых сюжетов, не предусмотренных каноном. В результате визуальная характеристика образов дополнялась новыми деталями, которые на определенной стадии эволюции изображений обретали и новые качественные особенности.

Применительно ко второй половине XV — началу XVI в. можно говорить о преимущественно механическом увеличении композиций, когда вместо одного фриза появляется двух-трехфризовое изображение. Таким образом, «краткое напоминание» становится более развернутым, более *повествовательным,* более независимым от текстовой основы. На этой стадии развития культуры информативные возможности изображения ощутимо возрастают. Показательны в этом плане иконы второй половины XV в. «Знамение от иконы Богородицы» («Битва новгородцев с суздальцами») из Третьяковской галереи и Новгородского музея, композиция которых имеет три яруса. В них сверху вниз с разной степенью подробности развернуты три эпизода одного исторического события — чудесного избавления Новгорода от осады суздальского воинства в 1170 г.: перенос в новгородскую Софию из церкви Спаса Преображения чудотворной иконы «Знамение Богоматери» (верхний фриз), начальная стадия противостояния новгородских и суздальских войск у стен новгородского кремля (средний фриз) и развязка — изгнание суздальцев (нижний фриз).

Каждый из этих эпизодов представляет многофигурную сцену с отчетливо выявленной сюжетной канвой.

Примерно с середины XVI столетия связанные по смыслу, но формально изолированные друг от друга регистры преобразуются в слои, составляющие вместе единую композицию. Еще в большей степени усилившаяся повествовательность в отдельных случаях разрушает даже освященный веками «вертикальный формат» икон. Редкий, но, бесспорно, яркий пример представляет икона «Благословенно воинство» («Церковь воинствующая») середины XVI в. из Третьяковской галереи, достигающая по горизонтали почти четырех метров (396 см), а по вертикали лишь около полутора метров (144 см). В значительной мере изменяется здесь и традиционная структура изображения, В нем нет четкого плоскостно трактованного деления на позем, воздушную среду и небесный сегмент. Небеса мыслятся по обе стороны средней колонны воинов, возвращающихся после покорения Казани, где показано святое воинство, двумя колоннами сопровождающее их в этом походе. Таким образом, в данном произведении впервые в древнерусском изобразительном искусстве предпринимается попытка обозначить трехмерность пространства и «войти в картину».

О новом этапе развития системы преобразования слова в изображение свидетельствует также обширнейший комплекс миниатюр Лицевого летописного свода, созданный в 70-е г. XVI в. и насчитывающий около 16000 изображений. В образах данного памятника, несмотря на послойное построение миниатюр, уже отмечается использование приемов, направленных на достоверность фиксации различных компонентов историко-географической среды[79]. Здесь уже можно говорить об ориентации географического пространства. В миниатюрах, где в сопровождающем тексте упоминаются части света, как правило, правая сторона обозначает запад, левая – восток. Отсюда, юг занимает верх изображения, а север – низ. Именно так ориентировано большинство русских карт XVI–XVII вв.[80] С учетом такой географической установки строятся действия и в других миниатюрах. Так, выступления русских против немцев и литовцев направлены в правую сторону листа, т. е. на запад. В одной из миниатюр (Лаптевский том, л. 890 – РНБ) наверху показано Каспийское море,

в другой (Голицынский том, л. 631 об. – РНБ) – в нижней части обозначено Мурманское море. В соответствии с требованиями географической ориентации пространства организуется изображение в тех миниатюрах, в которых обозначается значительная по охвату территория, превышающая расстояние между городами.

В тех же случаях, когда отмечается некое городское пространство либо его близкие окрестности, художники используют «топографический» принцип. Своеобразным центром таких композиций становится река, городские укрепления или соборный храм, относительно которых и располагаются другие объекты. Создается впечатление, что на построение таких изображений оказали влияние навыки составления планов городов с высот, господствующих над окружающей местностью[81].

Новое качество в миниатюрах Лицевого свода обретает «палатное письмо». В зависимости от масштаба изображаемого пространства архитектура играет в нем разную роль – от фиксации местоположения населенного пункта до обозначения конкретного узнаваемого сооружения. Узнаваемость этих объектов достигается за счет точного воспроизведения отдельных элементов построек. Эту цель преследует и использование художниками ряда специальных чертежных приемов – планов, разрезов, разверток и т. д.[82] Таким образом, при обозначении исторической среды изображение в миниатюрах XVI в. формируется посредством синтеза традиционных художественных и специальных «чертежных» приемов.

Наиболее консервативной составляющей изображений XVI столетия оставались образы персонажей. Едва ли не за главные подвижки здесь можно признать попытки уточнить этнические признаки участников действий не только с помощью костюма, например, придание в некоторых миниатюрах лицам татар монголоидного типа[83], чего прежде не было. Заслуживает внимания и стремление художников последовательно и довольно единообразно воспроизводить отдельные черты известных, но не канонизированных персонажей[84], да и вообще индивидуализировать позы многих действующих лиц[85].

В изобразительном искусстве XVI в. можно уже отметить и отдельные проявления нового исторического сознания. В част-

ности, многослойные композиции позволили разделить разновременные события и тем самым противопоставить их друг другу. Конечно, далеко не все изображения такого рода с последовательно обозначенными эпизодами следует понимать как проявление историзма. Однако примеры использования такой композиции художниками XVI столетия для обозначения исторических вех все-таки имеются. Так, в миниатюре Лаптевского тома Лицевого летописного свода, посвященной началу княжения Александра Невского (л. 898), художник вслед за текстом изображает и его далеких предков, отстоящих от данного правителя на восемь и десять степеней: Владимира Святославича, его мать Ольгу и легендарного Рюрика. Каждый из этих персонажей помещается в своей, изолированной от других «зоне». Примечательно, что в качестве основоположников княжеского рода трактуются здесь Владимир и Ольга, а не Рюрик. Их образы выносятся на самый верх композиции (соответственно, в левый и правый углы), с которого и начался отсчет времени в миниатюре[86]. Подобным же образом в сцене, повествующей о замысле Мамая начать свой завоевательный поход (Остермановский II том Лицевого летописного свода, л. 22 – БАН), обозначаются и известные завоеватели прошлого – Батый, Навуходоносор, Тит.

Как отдельные проявления исторического мышления нужно расценивать попытки миниатюриста Лицевого свода соотнести внешний вид отдельных построек со временем их создания. Если обычно художники склонны осовременивать облик изображаемых сооружений (т. е., иллюстрируя события давно минувших дней, они воспроизводят современные им сооружения), то в ряде случаев, когда речь идет о грядущей перестройке самых известных из них, они сознательно придают знакомым им постройкам иной вид. Именно так происходит с изображением московского Успенского собора 1326 г. незадолго до иллюстрирования событий 70-х гг. XV в., когда на его месте должны были возвести новый храм (Голицынский том, л. 729 об., 730; Шумиловский том, л. 29 – РНБ)[87].

Проявление историзма в различного рода изображениях с полным основанием можно связать с общим процессом утверждения российской государственности, в русле которого оформлялись концепции складывания Российского государства, созда-

вались грандиозные памятники, аккумулирующие эти идеи (Великие Четьи-Минеи, «Книга Степенная царского родословия», Лицевой летописный свод XVI в. и др.)[88]. Не случайно, что в этот период возникает необходимость обратиться к достижениям отечественной культуры как образцам, достойным повторения, вопреки тому, что художественный стиль тех произведений принципиально отличался от современного. Тем не менее именно в XVI в. становится возможным Стоглавому собору 1551 г. предписывать художникам писать «Троицу» так, как писал в свое время Андрей Рублев[89], или буквально копировать отдельные памятники прошлого (например, оклад Евангелия Федора Кошки 1392 г., точно скопированный в 1568 г.)[90]. И все таки это лишь отдельные проявления исторического мышления, говорить же о складывании в XVI столетии исторического жанра было бы преждевременным[91].

Подчеркнутая повествовательность в изобразительном искусстве XVI в. меняет соотношение текстовой основы и визуального образа. Это особенно наглядно проявляется в книжной традиции, где начиная со второй половины XV столетия обозначается устойчивая тенденция к постепенному вытеснению с листа текста. Если в конце XV в. иллюстрация занимает примерно половину листа, а во второй половине XVI в. уже две трети, то в XVII в. текст и изображение зачастую разводятся: на одной странице разворота размещается текст, на другой – относящаяся к нему иллюстрация[92]. Таким образом, изображение уже не отсылает к слову, а обретает значение самостоятельного «живописного» повествования. Многословие зримых образов и их политическая ангажированность в XVI в. объективно снижали значимость заложенного в них смысла. Как реакцию на это, вероятно, следует рассматривать неоднократно предпринимаемые попытки усилить содержательную часть изображения за счет символико-аллегорических форм его передачи. Такой подход к интерпретации образа позволял расширить его ассоциативный ряд и возвести к высшим христианским ценностям. По всей вероятности, в середине XVI в. сложилось особое «символико-аллегорическое направление, отразившееся в различных видах художественного творчества»[93]. Однако очевидный регулятивный характер формирования изображений в середине – второй половине

XVI столетия (например, признание на Стоглавом соборе 1551 г. притчевых сюжетов, неоднократный разбор вопросов, связанных с оценкой тех или иных памятников на церковных соборах при личном участии митрополита)[94] нередко приводил к их неприятию не только широкой публикой, но и представителями высших слоев. Об этом красноречиво свидетельствует дело главы Посольского приказа государева дьяка И. М. Висковатого, который публично и в письменной форме в послании к митрополиту открыто заявлял о неприятии икон, появившихся в Благовещенском соборе после пожара 1547 г. По мнению дьяка, эти иконы из-за своей сюжетной перегруженности непонятны современникам и неканоничны[95].

Процессы, имевшие место в изобразительном искусстве XVI в., со всей определенностью указывают на то, что средневековые выразительные средства исчерпывают свои возможности. К XVII в. универсальные по своему характеру изображения распочковываются на различные видовые и жанровые категории: географические и топографические карты, технические чертежи, а также жанровую живопись, «парсуны», видовую графику... Показателен в этом отношении диапазон деятельности самого известного художника XVII в. Симона Ушакова, которому доводилось писать иконы, «парсуны», составлять анатомические атласы, чертить географические карты...[96]

Каждый вид и жанр изображений в XVII в. формируется уже сообразно своим требованиям. По этой причине изучение визуальных образов переходного периода от средневековья к Новому времени представляет собой предмет специального изучения.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: *Бычков В. В.* Русская средневековая эстетика XI—XVII века. М., 1995. С. 74.

[2] См.: *Бычков В. В.* Эстетика отцов церкви: Апологеты. Блаженный Августин. М., 1995. С. 258.

[3] См.: *Конявская Е. Л.* Авторское самосознание древнерусского книжника (XI – середина XV в.). М., 2000. С. 151, 152, 163.

[4] См.: *Успенский Б. А.* Богословие иконы православной церкви. М., 1989. С. 131.

[5] См.: *Бычков В. В.* Малая история византийской эстетики. Киев, 1991. С. 169.

[6] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М.; Ростов н/Д., 1992. С. 102, 308 и др.

[7] См.: *Успенский Б. А.* Семиотика иконы // *Успенский Б. А.* Семиотика искусства. М., 1995. С. 227–228.

[8] См.: *Бычков В. В.* Некоторые приемы художественной интерпретации мифологического текста в древнерусской живописи // Литература и живопись. Л., 1982. С. 115.

[9] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. С. 309.

[10] *Нефетина С. С.* Слово и текст в средневековой культуре. М., 1994. С. 113.

[11] См.: *Бычков В. В.* Русская средневековая эстетика XI–XVII века. С. 79.

[12] *Лотман Ю. М.* От редакции: К проблеме пространственной семиотики // Учен. зап. Тартуск. гос. ун-та. Вып. 720. Тарту, 1986. С. 3–6. (Труды по знаковым системам. [Т.] 19: Семиотика пространства и пространство семиотики).

[13] См.: *Аверинцев С. С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (общие замечания) // Античность и Византия. М., 1975. С. 280.

[14] Цит. по: *Бычков В. В.* Некоторые приемы... С. 117.

[15] См.: *Бычков В. В.* Русская средневековая эстетика XI века. С. 38–41.

[16] См.: *Вздорнов Г.* Исследования о Киевской Псалтири. М., 1978. С. 58–64.

[17] См.: *Прокофьев Н. И.* О литературно-художественных взглядах и представлениях в Древней Руси XI–XVI веков // Литература Древней Руси: Межвуз. сб. науч. тр. М., 1986. С. 6–7.

[18] *Бычков В. В.* Эстетика Отцов Церкви... С. 217.

[19] См.: *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. 3-е изд. С. 180.

[20] См.: *Вздорнов Г.* Исследование о Киевской Псалтири. С. 58–64.

[21] *Маковский М. М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М., 1996. С. 263.

[22] См.: *Данилова И.* От средних веков к Возрождению: сложение художественной системы картины кватроченто. М., 1975. С. 66.

[23] См.: *Успенский Б. А.* «Правое» и «левое» в иконописном изображении // *Успенский Б. А.* Семиотика искусства. М., 1995. С. 198.

[24] См.: Искусство Византии в собраниях СССР: Каталог выставки. Т. 3. М., 1977. С. 92–93.

[25] Златоструй: Древняя Русь. X–XIII вв. / Сост., коммент. А. Г. Кузьмина, А. Ю. Карпова. М., 1990. С. 282.

[26] См.: *Мюллер Л.* К вопросу о догматическом содержании Троицы святого Андрея Рублева // Контекст-90. М., 1990. С. 88–110.

[27] *Демина Н. А.* Троица Андрея Рублева. М., 1963. С. 49.

[28] См.: *Елеоская А. С.* «Земля наша»: быт в произведениях древнерусских писателей // Древнерусская литература: Изображение природы и человека. М., 1995. С. 189; *Матхаузерова С.* Функции времени в древнерусских жанрах // ТОДРЛ. Т. 72. Л., 1972. С. 229.

[29] См.: *Байбурин А. К., Топорков А. Л.* У истоков этикета: Этнографические очерки. Л., 1990. С. 137–138.

[30] Житие и хоженье Даниила Русьскыя земли игумена // Книга хожений: Записки русских путешественников XI–XV вв. М., 1984. С. 68.

[31] От странника Стефанова Новгородца // Там же. С. 97.

[32] Хожение гостя Василия в Малую Азию, Египет и Палестину // Там же. С. 172.

[33] См.: *Черный В. Д.* Историко-географическая среда в миниатюрах Лицевого летописного свода XVI века: (Опыт культурно-исторического исследования): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1982. С. 10.

[34] См.: *Арциховский А. В.* Древнерусская миниатюра как исторический источник. М., 1944. С. 30–32.

[35] См.: *Лаурина В. К.* Две иконы «Троицы ветхозаветной» Русского музея и их литературная основа // ТОДРЛ. Т. 38. Л., 1985. С. 122.

[36] *Янин В. Л.* Очерки комплексного источниковедения. М., 1977. С. 184–186.

[37] *А. С. Демин.* Загробный мир // Древнерусская литература: Изображение природы и человека. М., 1995. С. 185.

[38] См.: *Виноградова Л. Н.* Материальные и бестелесные формы существования души // Славянские этюды: Сб. к юбилею С. М. Толстой. М., 1999. С. 148.

[39] См.: *Покровский Н. В.* Страшный суд в памятниках византийского и русского искусства. Одесса, 1887. С. 44.

[40] *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М, 1992. С. 144.

[41] *Успенский Б. А.* Семиотика иконы // *Успенский Б. А.* Семиотика искусства. М., 1995. С. 276.

[42] См.: *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. С. 249.

[43] См.: *Аверинцев С. С.* Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа: Искусство и культура: Сб. ст. в честь В. Н. Лазарева. М., 1973. С. 43–52; *Бычков В. В.* Эстетическое значение цвета в восточнохристианском искусстве // Вопросы истории и теории эстетики. М., 1975. С. 195–200 и др.

[44] См.: *Брюсова В. Г.* Назарий Истомин (материалы к биографии) // Материалы и исследования / Государственные музеи Московского Кремля. Вып. 2. М., 1976. С. 188.

[45] Сказание о Борисе и Глебе: Факс. воспроизв. житийных повестей из Сильвестровского сборника (2-я пол. XIV в.). М., 1985. Л. 128 об.

[46] *Масса И.* Краткое известие о начале и происхождении современных войн и смут в Московии, случившихся до 1610 года за короткое время правления нескольких государей // О начале войн и смут в Московии. М., 1997. С. 87.

[47] *Лихачев Д. С.* Сравнительное изучение литературы и искусства Древней Руси // ТОДРЛ. Т. 22. М.; Л., 1966. С. 3–5.

[48] *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. С. 178.

[49] См.: *Ужанков А. Н.* Эволюция пейзажа в русской литературе XI – первой трети XVIII вв. // Древнерусская литература: Изображение природы и человека. С. 28.

[50] Сказание о Борисе и Глебе... Л. 135 об.

[51] См.: *Черный В. Д.* «Слово о полку Игореве» и книжные миниатюры // «Слово о полку Игореве»: Комплексные исследования. М., 1988. С. 259–260.

[52] См.: *Лазарев В. Н.* Московская школа иконописи. М., 1980. С. 7. Табл. 3.

[53] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах // Общественная мысль: исследования и публикации. М., 1990. С. 174.

[54] ПЛДР. XIII век. М., 1981. С. 194.

[55] См.: *Щепкина М. В.* Болгарская миниатюра XIV в. М., 1963. С. 111–112; *Подобедова О. И.* Миниатюры русских исторических рукописей: К истории русского лицевого летописания. М., 1965. С. 54–56.

[56] *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. С. 129.

[57] *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. С. 271.

[58] *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. С. 140.

[59] *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 2. Древнерусская народная литература и искусство. С. 301–303.

[60] См.: *Черный В. Д.* «Слово о полку Игореве» и книжные миниатюры. С. 252–253.

[61] *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. С. 347.

[62] «Слово о полку Игореве» / Вступит. ст. и подгот. древнерус. текста Д. С. Лихачева. М., 1983. С. 32.

[63] *Бычко А. К.* Эпические мотивы духовной культуры Киевской Руси и Украины // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья (историко-философские очерки). Киев, 1988. С. 162.

[64] Об истории иконостаса см.: *Плугин В. А.* О генезисе русского высокого иконостаса эпохи Рублева // Россия в средние века и новое время. М., 1999. С. 97–124.

[65] См.: *Черная Л. А.* Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. М., 1999. С. 96.

[66] *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. С. 153.

[67] См.: *Флоренский П.* Храмовое действо как синтез искусств // Иконостас: Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. 283—305.

[68] *Лихачев Д. С.* Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 10; *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. С. 75.

[69] См.: *Ужанков А. Н.* Эволюция пейзажа в русской литературе XI — первой трети XVIII вв. // Древнерусская литература: Изображение природы и человека. М., 1995. С. 22.

[70] *Черный В. Д.* Этикет и действительность в древнерусской миниатюре // Русская художественная культура XV—XVI веков: Тез. докл. Всесоюзной науч. конф. (14—16 мая 1990 г.). М., 1990. С. 20.

[71] См.: *Кочетков И. А.* Персонажи русской истории на житийных иконах конца XV в. // Проблемы истории СССР. М., 1973. С. 402—403.

[72] См.: *Буслаев Ф.* Древнерусская борода // Отечественные записки. 1859. Т. 126 (октябрь). С. 357—378.

[73] Житие и хожение Даниила Русьскыя земли игумена. С. 34.

[74] Анонимное хожение в Царьград // Книга хожений: Записки русских путешественников XI—XV вв. М., 1984. С. 90.

[75] Из странствия Стефана Новгородца // Там же. С. 92.

[76] Хождение на Флорентийский собор неизвестного суздальца // Там же. С. 140.

[77] *Бусева-Давыдова И. Л.* О принципах копирования в «пограничном» искусстве (русская иконопись XVII века и живопись Крутца) // Проблемы копирования в европейском искусстве: Материалы науч. конф. 8—10 декабря 1997 года. М., 1998. С. 78.

[78] *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. С. 169.

[79] См.: *Черный В. Д.* Некоторые особенности обозначения исторической среды в миниатюрах Лицевого летописного свода XVI века (география, топография, архитектура) // Материалы и исследования / Государственные музеи Московского Кремля. Вып. 5: Новые атрибуции. М., 1987. С. 68—78.

[80] См.: *Рыбаков Б. А.* Русские карты Московии. М., 1974. С. 19.

[81] См.: *Черный В. Д.* Великий Новгород в древнейшей книжной миниатюре // История и культура древнерусского города. М., 1989. С. 134—146; *Он же.* Образ Твери в древнерусской книжной миниатюре // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1995. С. 276—285.

[82] См.: *Раушенбах Б. В.* Пространственные построения в древнерусской живописи. М., 1975. С. 81—107.

[83] См.: *Подобедова О. И.* Миниатюры русских исторических рукописей: К истории русского лицевого летописания. М., 1965. С. 230.

[84] См.: *Арциховский А. В.* Древнерусская миниатюра как исторический источник. М., 1944. С. 131.

[85] См.: *Подобедова О. И.* Миниатюры русских исторических рукописей. С. 228 и др.

[86] См.: *Черный В. Д.* Некоторые особенности обозначения исторической среды в миниатюрах Лицевого летописного свода XVI в. С. 69.

[87] См.: *Черный В. Д.* Архитектурные сооружения Московского Кремля в Лицевом летописном своде XVI века // Материалы и исследования / Государственные музеи Московского Кремля. Вып. 3. С. 25.

[88] См.: *Сахаров А. М.* Исторические знания // Очерки русской культуры XVI века. М., 1977. Ч. 2. С. 136—149.

[89] Стоглав // Российское законодательство X–XX веков. Т. 2: Законодательство периода образования и укрепления централизованного государства. М., 1985. С. 303.

[90] См.: Оружейная палата / Под ред. В. Н. Иванова. М., 1964. С. 100–101.

[91] Ср.: *Подобедова О. И.* Московская школа живописи при Иване IV: Работы в Московском Кремле 40—70-х годов XVI в. М., 1972. С. 86.

[92] См.: *Серебрякова Е. И.* Лицевое житие Николы Чудотворца XVII в. из Николо-Угрешского монастыря // Вопросы источниковедения и палеографии. М., 1993. (Труды Государственного Исторического музея. Вып. 78). С. 165—176.

[93] *Маркина Н. Ю.* Художественный образ «Четырехчастной» иконы из Благовещенского собора Московского Кремля // Русское искусство позднего средневековья: Образ и смысл. М., 1993. С. 54.

[94] Ср.: *Подобедова О. И.* Московская школа живописи… С. 36—37, 56—58 и др.

[95] См.: Розыск о богохульных строках и о сомнениях святых честных икон дьяка Ивана Михайлова сына Висковатого в лето 7062 (1554) // ЧОИДР. 1858. Кн. 2. С. III—VIII, 1—42.

[96] См.: *Филимонов Г.* Симон Ушаков и современная ему эпоха // Сборник на 1873 г. / Общество древнерусского искусства при Московском Публичном музее. М., 1873. С. 3—104.

Р. А. Симонов

ЛИТЕРАТУРА ДРЕВНЕЙ РУСИ В КАЛЕНДАРНО-МАТЕМАТИЧЕСКОМ И СОКРОВЕННОМ КОНТЕКСТАХ*

До недавнего времени сама постановка вопроса о достаточно широком использовании математики в духовной культуре Руси вызвало бы некоторое удивление. Однако многолетние изыскания В. М. Кириллина показали, что одной из оригинальных особенностей древнерусской литературы является употребление писателями числовой символики[1]. Числовая символика (нумерология) связана с математическим знанием. Подход к числам как изначально сакрализованным сущностям подтверждается древнерусской календарно-математической традицией, которая в целом отличалась сакральным характером[2]. В. М. Кириллин видит в этом подтверждение склонности «средневекового сознания к мистицизму вообще и сакрализации числовых отношений в частности»[3]. Не только знания о числах, но и другие сведения из области математической культуры могли получить отражение в духовной литературе. Например, для церкви важное значение имели пасхальные расчеты. Поэтому духовные сочинения могут содержать некие следы тех календарно-вычислительных методов и средств, которые использовались на Руси. В настоящей работе устанавливаются и интерпретируются соответствующие календарно-математические реминисценции в трех выдающихся произведениях: «Слове о законе и благодати» Илариона (1-я пол.

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (код проекта № 01-03-66313).

XI в.), Житии Стефана Пермского, написанном Епифанием Премудрым в кон. XIV – нач. XV в., и «Сказании о Мамаевом побоище» (нач. XVI в.)

1. Метафоры о Луне и Солнце «Слова» Илариона в историографии

«Слово о законе и благодати» – древнерусское произведение, отличающееся совершенством и яркостью художественной формы, цельностью идейно-политического содержания. Здесь впервые на высоком эстетическом уровне провозглашается патриотическая идея о величии Руси и ее равенстве с другими странами христианского мира. «Слово» написано после 1037 г., но не позже 1050 г., так как в произведении в качестве здравствующей упоминается жена Ярослава Мудрого св. Ирина (Ингигерд), умершая в указанном году. Автором «Слова» считается Иларион, которого при Ярославе Мудром собор русских епископов без санкции Константинопольского патриарха поставил в 1051 г. Киевским митрополитом. Сочинение написано до митрополичьего периода жизни Илариона. Оно привлекает пристальное внимание ученых[4].

Более ста лет назад Ф. Г. Калугин отметил наличие в «Слове» «красноречивых оборотов и картинных сравнений», среди них – противопоставления Луны Солнцу как «метафорического выражения о законе и благодати»[5]. Использование этих метафор позволило Илариону усилить художественную убедительность идеи о превосходстве христианства над иудаизмом: «Ведь исчезает свет луны, лишь только воссияет солнце. Так и закон (миновал) в явление благодати... Христиане же созидают спасение свое в (сиянии) солнца благодати»[6].

По Н. Н. Розову «Слово» имеет календарную подоснову: оно написано на евангельский текст, читаемый лишь один раз в году – в первый день Пасхи. Второй евангельский текст, тема которого развивается в «Слове», относится к празднику Благовещения. На этом основании он выдвинул идею о создании произведения ко дню наибольшего сближения праздников, что происходило сравнительно редко. Благовещение празднуется по юлианскому календарю 25 марта. Христианская Пасха в 1049 г. была 26 марта.

К этому дню, по мысли Н. Н. Розова, и было приурочено произнесение «Слова» Иларионом. Здесь из всех праздников упомянуто только Благовещение, а название «Пасха» и производные от него отсутствуют, хотя цитируются пасхальные тропарь и прокимен[7]. В «Слове» также перечисляются 17 противопоставлений божеского и человеческого у Христа, которые, как отмечает Т. А. Сумникова, образуют «пасхальный круг чтений в православной церкви»[8].

Идея о календарно-пасхальной основе «Слова» Илариона и его датировке 1049 г. разделяется не всеми авторами. Так, Д. С. Лихачев склонялся к гипотезе М. Д. Приселкова, считавшего, «по-видимому, правильно, что оптимистический характер "Слова" указывает на его составление до несчастного похода Владимира Ярославича на Константинополь в 1043 году»[9]. Пасха 26 марта была не только в 1049, но и в 1038 г. Если принять в качестве даты произнесения «Слова» 26 марта 1038 г., тогда вывод о его календарно-пасхальном происхождении (по Н. Н. Розову) будет отвечать и датировке М. Д. Приселкова – Д. С. Лихачева (до 1043 г.). Подробно о 1038 г. как дате создания «Слова» пишет А. Н. Ужанков[10].

По мнению академика М. Н. Тихомирова, противопоставление в «Слове» Солнца Луне отражало конкретную историческую реальность: военно-политическое противостояние Ярослава Мудрого князю Мстиславу Черниговскому и Тмутараканскому (умер в 1036 г.), действовавшему «с помощью печенегов и хазар, среди которых была распространена иудейская вера»[11]. К этим событиям ближе 1038 г. (чем 1049 г.) как время создания «Слова».

Комментируя сравнения Луна – иудаизм, Солнце – христианство, В. В. Мильков предположил, что они имеют календарный смысл: «Отождествление основано на том, что иудеи вели счет по лунному календарю, тогда как христиане пользовались солнечным», однако не исключалось и «символическое уподобление ночи смерти»[12].

Идея В. В. Милькова об использовании Иларионом в метафорическом выражении реальности календарных циклов коррелирует с астрономическим содержанием Библии, изученным А. Бобринским. По его мнению, из Библии следует, что Бог создал Солн-

це и Луну с двоякой целью — света (освещения) и календаря: «Здесь указывается на две службы, которые служили солнце и луна: первая служба это источник света, вторая служба это измерение времени»[13].

В контексте гипотезы о календарно-пасхальной подоснове «Слова» приобретает актуальность вопрос о реальном календарном источнике, который мог использовать Иларион при расчете (или проверке) даты Пасхи.

2. Эквивалентность метафор о Луне и Солнце в «Слове» Илариона (X в.) и «Синтагме» Матфея Властаря (XIV в.)

Кажется, осталось незамеченным наличие метафор «Слова» в знаменитой «Синтагме» византийского духовного писателя и ученого XIV в. Матфея Властаря (Властариса). Он писал: «...луна, изображая Моисеев закон, тускло освещающий, в ночи заблуждения многобожного, истину богопознания, таинство для наибольшей части людей неизреченное, и как бы во мраке скрывающий совершенный свет Трисвятого Божества, — не без основания показывает ветхозаветную Пасху. Напротив, солнце, приятное всем для зрения, изображая светлое благодати озарение, простирающее ясный и открытый луч истины, как бы в полдень, изображая Солнце правды, открывающее для всех познание Троицы, — справедливо показывает истинную (христианскую) Пасху»[14]. В приведенной выдержке Матфеем Властарем используются те же сравнения и в том же смысле, как в «Слове» Илариона. Здесь Луна ассоциируется с Моисеевым законом (иудаизмом), а Солнце — с «благодати озарением» (христианством). Луна, по Матфею Властарю, тускло освещает «истину богопознания» для большинства людей. Солнце же, «изображая светлое благодати озарение», открывает для всех «луч истины». Тем самым наглядно демонстрируется превосходство христианства как ясной и поэтому доступной массам религии над иудаизмом. Соотношение между одинаковым сюжетом о Луне и Солнце в «Слове» и «Синтагме» выглядит примерно как описание художественного образа и комментария к нему. Текст (воспринимаемый как комментарий) Матфея Властаря пространен и детален. Кроме того, он

придает художественным метафорам Илариона отчетливый календарный смысл. Это достигается путем увязывания Луны и Солнца с праздником Пасхи. Луна «показывает ветхозаветную Пасху». Солнце «показывает истинную (христианскую) Пасху». Используя логическую посылку о том, что только христианская Пасха является истинной, Матфей Властарь подводит читателя к закономерному выводу о предварительности учения иудаизма. Таким образом, для заключения о превосходстве христианства над иудаизмом, к которому читатели «Слова» могли прийти на основе художественных ассоциаций, «Синтагма» подключала логическое мышление.

«Слово» сразу стало оказывать влияние не только на отечественную, но и на зарубежную литературу. Так, его мотивы, очевидно, использовал в XII в. армянский католикос Нерсес Шнорали[15]. Влияние творения Илариона обнаруживается в сербской книжности XIII в. – «Житии Симона и Саввы»[16]. Возможно, метафоры о Луне и Солнце как иудаизме и христианстве были восприняты Матфеем Властарем из «Слова о законе и благодати». Однако они могли сложиться у византийского иеромонаха и независимо от древнерусского произведения. Об этом свидетельствует материал «Синтагмы», идущий непосредственно перед и после процитированной выдержки – она находится в параграфе «О Пасхе иудейской и о разногласии касательно полнолуния» из седьмой главы о «Св[ятой] Пасхе» раздела, озаглавленного «Начало буквы П», о чем пойдет речь ниже.

3. Календарно-пасхальные разъяснения Матфея Властаря

После указанного названия параграфа в «Синтагме» идет следующий текст: «Св[ятые] отцы составили ханок (таблицу), расположенный в столбцах и изображающий круги обоих светил, солнца и луны. В круге луны показана почти в точности ветхозаветная Пасха; а в круге солнца Пасха христианская, на той же прямой линии, где расположена законная пасха. Не представляют ли светила ясный образ вещей? Не проповедуют ли ясно различие обоих Заветов? Ибо... (далее следует процитированный выше текст. – *Р. С.*)»[17]. Из слов Матфея Властаря вытекает, что

отцами Церкви была составлена пасхальная таблица, содержащая «круги» Солнца и Луны. «Круги» Солнца и Луны – это календарные понятия, о чем свидетельствует указываемая в тексте связь «круга Луны» с ветхозаветной Пасхой, а «круга Солнца» – с Пасхой христианской. О пасхальных терминах, называемых «кругом Солнца» и «кругом Луны», подробно писал в 1136 г. Кирик Новгородец в известном календарно-математическом трактате «Учение им же ведати человеку числа всех лет»[18].

«Круги» Солнца и Луны – это циклы соответственно в 28 и 19 лет, нужные для установления даты христианской Пасхи, которая по прошествии 532 лет (28 × 19 = 532) приходилась на то же число месяца. Смысл слов Матфея Властаря: «В круге луны показана почти в точности ветхозаветная Пасха» состоит в следующем. Считается, что на Никейском соборе 325 г. был упорядочен вопрос о христианской Пасхе. Она стала праздноваться в первое воскресенье после полнолуния, наступающего за весенним равноденствием 21 марта. За основу чисел пасхальных полнолуний был взят перечень дат полной Луны первого весеннего месяца европейского лунного календаря (14 или 15 месяца Нисана). Эти числа в библейской традиции считаются датами «ветхозаконной» или ветхозаветной (еврейской) Пасхи. Их 19, и приходятся они в юлианском календаре на март и апрель. Причем две из них наступали до 21 марта. Никейские пасхалисты или их последователи перенесли эти две даты на апрель, чтобы соблюдалось сформулированное выше правило о наступлении христианской Пасхи после 21 марта. Вот почему Матфей Властарь писал, что этот перечень «почти в точности» совпадал с датами «ветхозаконной» Пасхи. Зная «круг Луны» данного года (который был равен остатку от деления на 19 даты года в эре от «сотворения мира» – далее С. М.), отсчитывали столько же дат в перечне пасхальных полнолуний и получали нужную дату. В ближайшее воскресенье после нее происходила христианская Пасха. Для этого необходимо было знать, на какой день недели приходится найденное пасхальное полнолуние, определению чего служил «круг Солнца». В этом смысле нужно понимать слова Матфея Властаря, что «в круге Солнца Пасха христианская».

Важное значение для определения типа календарной таблицы, фигурирующей у Матфея Властаря, имеют слова о том, что

христианская Пасха в ней находится в той же строке («на той же прямой линии»), что и «законная Пасха». По-видимому, речь идет о пасхалии табличного облика, оформленной следующим образом. Сбоку шли столбцом годы от С. М. В соответствующей каждому году строке приводились календарные сведения, упоминаемые Матфеем Властарем: круг Луны данного года, дата «законной» Пасхи этого года, круг Солнца года, дата христианской Пасхи этого же года. Возможно, в таблице были и другие календарные показатели, которые византийский богослов не называл (опустил, как не имеющие отношения к предмету разговора).

К календарной сути христианской или еврейской Пасхи Матфей Властарь возвращается в конце рассматриваемого параграфа: «Но как закон обыкновенно именует месяцем полное кругообращение луны и повелевает совершать Пасху в 15 день 1-го таковаго месяца; между тем мы считаем месяцы по римскому счислению: то очень полезно изложен особый канон — таблица, показывающий вид луны 1-го месяца и притом в какой именно день седмицы, чтобы мы, идя к 1-му дню седмицы и зная при том, какое число месяца будет этот день, основательно могли праздновать нашу Пасху»[19]. Здесь разъясняется календарное существо ветхозаветной (еврейской) Пасхи и правило празднования христианской Пасхи. При этом отмечается различие месячного счета в Ветхом Завете («законе») и у православных христиан. В «законе» счет велся лунными месяцами, тогда как в XIV в. греко-православная церковь использовала римский, так называемый юлианский солнечный календарь («мы считаем месяцы по римскому счислению»). Еврейская Пасха, основанная на использовании лунного календаря, почти не требовала расчетов. Зная начало 1-го весеннего лунного месяца, легко такую Пасху определить, по Матфею Властарю, как 15-й день этого месяца. Астрономически этому дню соответствовало полнолуние. В действительности же, в Библии (Исх 12) говорится о14-м дне 1-го месяца[20]. Расхождение в днях могло объясняться разным началом суток в различных календарных традициях[21]. Кроме того, около 500 г. от Р. Х. был реформирован еврейский календарь, в результате чего произошел сдвиг на одни сутки, «и 15 Нисана стало днем полнолуния, а не днем, следующим после него»[22].

Как сообщалось выше, в юлианском календаре пасхальное полнолуние приходилось раз в 19 лет на одну из 19 дат марта или апреля, затем цикл повторялся. Матфей Властарь видел ценность таблицы, составленной «святыми отцами», в том, что она содержала даты пасхальных полнолуний, включала в себя способ, указывающий «при том в какой именно день седмицы (т. е. недели. – *Р. С.*)» происходило полнолуние. Исходя из указанного дня недели пасхального полнолуния, дату христианской Пасхи было найти просто: «идя отселе к 1-му дню седмицы (т. е. к воскресенью. – *Р. С.*) ⟨...⟩ основательно могли праздновать нашу Пасху». Описанная Матфеем Властарем пасхальная таблица не была единственной на «вооружении» православной церкви. Например, Кирик Новгородец правильно определил, что пасхальное полнолуние в 1136 г. было 21 марта, а христианская Пасха 22 марта[23]. Он при этом сообщил, на какие дни недели падали Благовещение и Петров день, но не писал, что 21 марта было субботой, на что он должен был обратить внимание, следуя тем рассуждениям, какие приводятся у Матфея Властаря. Значит, пасхальная методика Кирика отличалась от описанной последним. Различие могло быть внешним, календарное же существо общим, связанным с использованием лунных и солнечных «кругов». Причина, по которой Кирик, указывая день недели Благовещения и Петрова дня, мог не называть его для пасхального полнолуния, объясняется в работе[24].

Итак, по Матфею Властарю: «⟨...⟩ луна, изображая Моисеев закон (т. е. иудаизм. – *Р. С.*), ⟨...⟩ показывает ветхозаконную Пасху», а «солнце, ⟨...⟩ изображая светлое благодати озарение (т. е. христианство. – *Р. С.*), ⟨...⟩ справедливо показывает истинную (христианскую) Пасху». Он сравнивает Луну с иудаизмом, а Солнце с христианством через календарный праздник Пасхи – «ветхозаконной» (еврейской) и христианской. Из «Синтагмы» следует, таким образом, что к метафорам Луна-иудаизм, Солнце-христианство Матфей Властарь мог придти через синтез следующих рассматриваемых им календарных терминов и стоящих за ними смыслов:

1. «Ветхозаконная Пасха» – перечень 19 мартовско-апрельских дат, упорядоченных по 19-летнему Ментоновскому циклу. Ас-

трономически даты соответствовали полнолуниям первого весеннего месяца еврейского лунного календаря — Нисана.

2. «Истинная (христианская) Пасха» — перечень 35 дат от 22 марта до 25 апреля по юлианскому календарю («римскому счислению» «Синтагмы»). Найдя день недели пасхального полнолуния («еврейской Пасхи») данного года в эре от С. М., отсчитывали от этого дня ближайшее воскресенье: это и была дата христианской Пасхи.

3. «Круг Луны». По Матфею Властарю, «в круге луны показана почти в точности ветхозаконная Пасха». Это одно из двух основных календарных понятий, необходимых для получения табличной информации о дне христианской Пасхи конкретного юлианского года в эре от С. М.

4. «Круг Солнца». По Матфею Властарю, «в круге солнца — Пасха христианская». Одно из двух основных календарных понятий, необходимых для получения табличной информации о дне христианской Пасхи того же года от С. М.

Если Иларион пришел к метафорам Луна-иудаизм, Солнце-христианство, так же как и Матфей Властарь, в связи с расчетом (или перепроверкой) даты Пасхи, то должны существовать древнерусские источники, содержащие календарные понятия, подобные используемым в «Синтагме», причем эти источники должны иметь то календарно-расчетное содержание, которое разъясняет Матфей Властарь, и на их основе можно было действительно рассчитывать христианскую Пасху в конкретном юлианском году. Были ли такие источники в Древней Руси? Ответ на этот вопрос дается ниже.

4. Древнейшие пасхально-расчетные источники средневековых славян

Древнейший славянский список пасхальных полнолуний, датируемый XII в., записан круглой глаголицей, вышедшей из употребления, очевидно, в начале XII в., на листке пергамена, найденном в переплете старинной книги. Основной текст листка принадлежит старославянскому «Синайскому служебнику» XI в.

и содержит молитвы, произносимые при «совершении даров» и пр.[25] Первым исследовал, правильно определил и ввел в научный оборот этот источник выдающийся русский академик-славист И. И. Срезневский[26]. Перечень глаголических дат полнолуния не имел заголовка, а даты в нем шли в обратном порядке. Обратив внимание на последнее обстоятельство, И. И. Срезневский не дал ему объяснения. А между тем порядок дат полнолуний будет совпадать с тем, который получится при их считывании по-еврейски: справа налево.

Распространенным видом таблиц пасхальных полнолуний в славяно-русской традиции является «рука», имеющая однотипные по смыслу названия: «Рука святаго пророка Моисея Законодавца», а также «Законная фаска», «Пасха жидом» или просто «Жидовская». Таблица имеет форму правой руки с отставленным большим пальцем. Даты пасхальных полнолуний расположены на четырех сомкнутых пальцах. Оформление дат имеет разные варианты. Рядом с днями могут указываться месяцы, нередко в виде буквенных сокращений: м – март, а – апрель. Даты идут в пять рядов, верхний ряд неполон – имеет три даты, всего $4 \times 4 + 3 = 19$. Отсчет ведется снизу, от заголовка таблицы, который дается на нижней части ладони. Обычно при этом даты в «руке» Моисея отсчитываются слева направо. Однако в самом древнем сохранившемся славяно-русском календарном источнике типа «рук», содержащемся в Скалигеровом Каноннике 1331–1332 гг., хранящемся в библиотеке Лейденского университета, отсчет дат по «руке» Моисея ведется по-еврейски: справо налево. На ладони ниже пальцев в двух небольших кругах дается название: «Рука», «Жидовьска(а)». Выше руки имеется надпись: «А си рука круг Луны идет»[27]. Таким образом, два древнейших славяно-русских варианта записи пасхальных полнолуний: глаголический XII в. и в виде «руки» 1331–1332 гг. имеют еврейский порядок «выбора» дат.

Пасхальные «руки» были парными. Правая «рука» Моисея в славяно-русской календарной традиции встречается в паре с левой «рукой», содержащей 28 значений так называемых «солнечных эпакт». Обе «руки» симметричны. Левая «рука» эпакт, так же как правая, имеет отставленный большой палец. А числа (в «буквенной» нумерации – как и на правой «руке») записаны на

сомкнутых четырех пальцах в семь рядов. Счет по левой «руке» велся снизу — слева направо, а задавался надписью на нижней части «руки». Надписи однотипны: «Рука Иоанна Богослова» или «Круг лет. Рука Иоанна Богослова». Название левой «руки» Скалигерова Канонника 1331—1332 гг. разделено на три части; на большом пальце: «Иоанъ Бо(го)словец», в двух небольших кругах в нижней части ладони: «Рук(а)», «Круг». Над «рукой» имеется надпись: «А си рука круг солнечный просчитають»[28].

На основе Скалигерова Канонника 1331—1332 гг. можно понять основную идею возникновения пасхальных таблиц в форме «рук». Главным формообразующим элементом является большой палец. Без него «руки» превращаются в обычные прямоугольные таблицы. Если согласиться, что большой палец задает направление «выбора» календарных данных из «рук», тогда понятно, почему Моисеева «рука» — правая, а Богословля «рука» — левая. Большой палец правой Моисеевой «руки» указывает, что «выбор» данных из нее ведется снизу и справа налево. Большой палец левой Богословлей «руки» показывает, что «выбор» календарной информации из нее ведется также снизу, но слева направо. Такая разнонаправленность «рук» более определенно отражала два календарных истока христианской Пасхи: ветхозаветную еврейскую традицию лунного календаря и римскую (юлианскую) традицию солнечного календаря.

В календарных традициях типа «рук» представлены термины, по содержанию тождественные перечисленным выше четырем ключевым понятиям «Синтагмы»:

1. На правой «руке»: «Пасха жид(ом)» или просто «Жидовска(ая)», т. е. «еврейская Пасха», что тождественно «ветхозаветной Пасхе» «Синтагмы», т. к. в обоих случаях речь идет об одном и том же календарном содержании: цикле 19 дат пасхальных полнолуний. Кроме того, отнесение в древнерусской традиции XVI—XVII вв. правой пасхальной «руки» «святому пророку Моисею Законодавцу» фактически является уточнением слов «ветхозаветная» применительно к «еврейской Пасхе». Наиболее тесную связь с древней еврейской календарной традицией из всего комплекса календарных «рук» имеет правая «рука» древнерусского Скалигерова Канонника 1331—

1332 гг., где «выбор» дат пасхальных полнолуний ведется по-еврейски, справа налево.

2. На левой «руке»: «Рука Иоанна Богослова» или «Круг лет. Рука Иоанна Богослова» и др. подобные. Таблица содержит цикл из 28 так называемых «солнечных эпакт», на основе которых определялся день недели пасхального полнолуния, найденного по правой «руке» «еврейской Пасхи». Отсчитывая от соответствующей даты пасхального полнолуния («еврейской Пасхи») воскресенье, находим дату христианской Пасхи в конкретном году (юлианском). Связь левой «руки» с «римской» (по Матфею Властарю), т. е. юлианской календарной традицией, воспринятой христианами, подчеркивается ее обусловленностью (вымышленной) творчеством евангелиста и апостола Иоанна Богослова, а также «выбором» эпакт из левой «руки» «по-римски», слева направо.

3. «Круг луны» – термин, содержащийся в составе надписей календарных «рук» Скалигерова Канонника 1331–1332 гг.: «А си рука кругъ луны идет», что можно перевести так: «А эта рука (передает) ход лунного круга». Поскольку запись о «круге луны» расположена над правой «рукой», то он имел отношение к «выбору» из нее дат полнолуний («еврейской Пасхи»), то есть употреблялся «круг луны» здесь в том же смысле, что и в «Синтагме» Матфея Властаря.

4. «Солнечный круг» – термин, содержащийся в составе надписей календарных «рук» Скалигерова Канонника 1331–1332 гг. «А си рука кругъ слн(е)чный просчитають», что можно перевести так: «А эта рука (передает) отсчет солнечного круга». Поскольку «солнечный круг» расположен над левой «рукой», то он имел отношение к установлению дня недели найденного по правой «руке» даты пасхального полнолуния, т. е. «еврейской Пасхи», и к последующему установлению дня христианской Пасхи. Следовательно, «солнечный круг» левой «руки» имеет тот же календарный смысл, что и «круг солнца» в «Синтагме» Матфея Властаря.

Из анализа древнейших русских календарно-пасхальных таблиц типа «рук», сохранившихся в оригиналах XIII–XIV вв., а так-

же позднейших копиях XV–XVII вв., следует, что они имеют то же словесно-терминологическое и календарное содержание, что и пасхальный фрагмент «Синтагмы» Матфея Властаря, где Луна ассоциируется с иудаизмом («луна, изображая Моисеев закон... показывает "ветхозаветную Пасху"»), а Солнце – с христианством: «солнце... изображая светлое благодати озарение... показывает истинную (христианскую) Пасху». Тем самым «Синтагмой» раскрывается на календарной основе смысл метафор Илариона Луна-иудаизм, Солнце-христианство, календарное происхождение которых предполагалось в историографии В. В. Мильковым. Выявленное совпадение указывает на возможность использования Иларионом «рук», типа представленных в Скалигеровом Канонннике 1331–1332 гг., для расчета или перепроверки даты Пасхи в 1038 или 1049 г., к которому приурочивается написание им «Слова о законе и благодати» (Н. Н. Розовым, А. Н. Ужанковым и др.).

В указанной связи важно убедиться, что действительно по «рукам» Скалигерова Канонника можно рассчитать дату Пасхи, например, в 1038 г., и установить, какие календарные и математические знания нужно было при этом иметь. В историографии раскрыто, как древнерусский компутчист (а именно, Кирик Новгородец, XII в.) мог применять таблицы типа «рук» для расчета даты Пасхи[29]. Эта реконструкция признана корректной и с позиции современной астрономической науки и исторической хронологии. Касаясь астрономического существа расчетов христианской Пасхи в средневековой болгарской Норовской Псалтыри как содержания возможного метода Кирика, доктор физико-математических наук, проф. И. А. Климишин заключил: «Именно так и расшифровал метод Норовской Псалтыри Р. А. Симонов»[30]. Доктор исторических наук, проф. С. В. Цыб косвенно это подтвердил, высоко оценив соответствующие работы[31] в частях, относящихся к истории древнерусской пасхалистики: «Об истории русских пасхальных расчетов см. интереснейшие работы современного московского исследователя Р. А. Симонова»[32].

По «рукам» Скалигерова Канонника христианская Пасха в 1038 г. могла определяться следующим образом. Число года 1038 в эре от С. М. – 5546 – делилось на 19, при этом в остатке получалось число 10 – «лунный круг» этого 6546 (1038) г. По правой

«руке», отсчитывая календарные показатели снизу вверх и при этом считая их в каждой строке по-еврейски справа налево, на 10 месте найдем знак КД, который в традиции византийской (и древнерусской) «буквенной» нумерации равен 24. Так как в правой «руке» помещались пасхальные полнолуния, т. е. числа «еврейской Пасхи» в марте и апреле, то надо было определить месяц, к которому относится 24-е число.

Утвержденные, очевидно, еще Никейским Вселенским церковным собором девятнадцать дат пасхальных полнолуний имели следующую структуру: самой ранней датой было 21 марта, а самой поздней — 18 апреля. Все 20-е числа (и 30-е число) относились к марту, а все числа первого и второго десятка — к апрелю[33]. Зная это, древнерусский компутчист устанавливал, что пасхальное полнолуние («еврейская Пасха») в 1038 г. приходилось на 24 марта. Христианская Пасха в этом году была в следующее воскресенье после 24 марта. Для этого надо узнать, каким днем недели было 24 марта, для чего использовалась левая «рука». Предварительно находился «солнечный круг» 6546 (1038) г. делением числа 6546 на 28; искомым значением «солнечного круга» оказывается остаток 22. В левой «руке» на 22 месте находится солнечная эпакта, в цифровом значении равная 6. В соответствии с упомянутой выше методикой[34], далее нужно найти остаток от деления на семь числа, получающегося по формуле $x + y + z - 1$, где x — эпакта, т. е. 6; y — число весеннего полнолуния, т. е. 24; z — так называемый «солнечный регулятор», для каждого месяца. Значения «солнечных регуляторов» в Скалигеровом Каноннике и Служебнике XIV в. из собр. РНБ даются в особой таблице, в которой для марта регулятор равен 5. Итак, $x + y + z - 1 = 6 + 24 + 5 - 1 = 34$. При делении 34 на 7 в остатке получается 6, что соответствует пятнице[35]. Итак, пасхальное полнолуние в 1038 г. было 24 марта в пятницу, значит 25 марта было субботой, а 26 марта — воскресеньем. Вывод: христианская Пасха в 1038 г. была 26 марта. Этот результат согласуется с данными историографии[36]. То же самое получается, если применить современные расчеты[37].

Таким образом, с помощью метода календарных «рук» можно определить, что в 1038 г. день христианской Пасхи был 26 марта. Для этого требовалось владеть пасхально-календарными зна-

ниями на уровне Кирика Новгородца: иметь понятие о лунном и солнечном «кругах», уметь находить их величины в конкретном 6546 (1038) г., знать, как для этого года определяется пасхальное полнолуние (дата «еврейской Пасхи») по правой «руке» и соответствующая «солнечная эпакта» по левой «руке», а также владеть расчетной методикой отыскания по этим данным конечного результата — даты христианской Пасхи. Математические знания для использования «рук» также соответствовали кириковским. Надо было сравнительно хорошо разбираться в «буквенной» нумерации. Так, для определения того, к какому месяцу — марту или апрелю — относятся даты пасхальных полнолуний (правая «рука») следовало знать, как записывались числа первого и второго десятка (даты марта), отличая их от чисел третьего десятка (числа апреля). Также нужно было производить элементарные вычисления с использованием действий сложения, вычитания и деления (методом последовательного вычитания) сравнительно небольших чисел. Самым сложным было умение делить четырехзначные числа лет в эре от С. М. на двузначные. Это было в средние века под силу немногим. По образному выражению К. Ф. Беллюстина, человека, умевшего так делить, считали «чуть не гением»[38]. Таким «чуть не гением» был Кирик, который в своем «Учении» приводил при делении многозначных чисел на двузначные не только требуемые остатки, но и ненужные для задачи отыскания лунных и солнечных «кругов» частные. В свете слов К. Ф. Беллюстина Кирик этим, возможно, хотел показать высокий (для средневековья) уровень своей математической подготовки. Недавно был изучен датированный 1138 г. трактат, написанный спустя два года после «Учения» Кирика и служивший своего рода откликом на последнее произведение. Автор древнерусской части текста 1138 г. умел, как и Кирик, делить четырехзначные числа на двузначные[39], т. е. принадлежал к числу «чуть не гениальных» математиков Древней Руси. О том, что такое деление действительно представляло сложность для средневековых священнослужителей, следивших за правильностью установления даты Пасхи в каждом году, свидетельствует разработка оригинальных «облегченных» методов определения лунных и солнечных «кругов» без использования деления. По-видимому, эти методы имели византийское происхождение и ранее конца

XIII–XIV вв. в славянской календарной практике не встречаются[40]. Поэтому кажется проблематичным в 1038 г., за сто лет до «Учения» Кирика, умение делить четырехзначные числа на двузначные для определения лунных и солнечных «кругов» Иларионом и другими русскими священнослужителями 1-й половины XI в. В этой связи приобретает особую актуальность вопрос о начале использования пасхально-календарных «рук» на Руси.

5. Историческая судьба пасхально-календарных «рук»

Традиция пасхальных «рук» на Руси восходит к домонгольскому времени. Подобные им, вероятно, использовались Кириком в 30-х гг. XII в. Об этом свидетельствуют следующие совпадения. Только у Кирика в «Учении» христианская Пасха названа «Кругом»[41]. Это же ключевое слово употребляется в названии «руки» Иоанна Богослова в Скалигеровом Каноннике 1331–1332 гг. и Служебнике XIV в. из Российской национальной библиотеки[42]. Кроме того, у Кирика дата полнолуния 21 марта названа еврейской Пасхой. Именно так именуется «рука» Моисея в Скалигеровом Каноннике 1331–1332 гг. и Служебнике XIV в. Подробнее об этом писалось ранее[43]. Связанные с «руками» понятия солнечного и лунного «кругов» до Кирика уже использовались — в качестве хронологических показателей в «Повести временных лет» в статье 6615 (1108) г.[44] Поэтому нельзя исключать, что традиция применения пасхальных терминов «круг Солнца», «круг Луны» на Руси, представленная памятником начала XII в., восходит к XI в.

Следуя за Н. Н. Розовым и др., требуется допустить, что Иларион должен был как-то узнать о Пасхе 26 марта 1038 или 1049 гг. Иларион мог использовать какие-то местные средства для расчета или проверки даты Пасхи типа календарных «рук». В таком случае в тексте «Слова» должны сохраниться следы этого. И действительно, нет другого древнерусского литературного памятника, в котором содержится так много пересечений с темой «рук». Как говорилось, «руки» дифференцированы в соответствии с разделением книг Библии на две группы — Ветхого и Нового Завета. С Ветхим Заветом связана правая «рука» через пророка

Моисея, к которому якобы восходит. Астрономически она относится к движению Луны. С Новым Заветом связана левая «рука» через евангелиста Иоанна Богослова, к которому якобы восходит. Астрономически она относится к движению Солнца. Содержание «Слова» отражает то же библейское разграничение. Здесь под «законом», «через Моисея данном», понимается идеология иудаизма, отраженная в Ветхом Завете. Под «благодатью» понимается идеология христианства, отраженная в Евангелиях и учениях отцов Церкви. Причем третьим среди имен (после апостолов Петра и Павла) назван Иоанн Богослов[45]. При этом, доказывая превосходство христианства, Иларион сравнивает иудаизм со светом Луны, а христианство — с Солнцем[46].

Разработка компактного пасхального календаря, оформленного впоследствии в виде «руки», обусловлена введением христианской религии в качестве государственной при римском императоре Константине I и решениями созванного им Никейского собора 325 г. У Илариона из всех соборов упоминается только Никейский, а св. Владимир, введший христианство на Руси в 988 г., сравнивается с Константином[47]. Эти совпадения и пересечения не кажутся случайными, если представить, что при написании «Слова» Иларион опирался среди источников в том числе и на календарные «руки», служившие календарно-пасхальным «пособием» для древнерусского автора. Выявленные совпадения и пересечения подтверждают мнение Н. Н. Розова о пасхальном происхождении «Слова» и указывают на конкретный источник, которым мог пользоваться Иларион при определении (или проверке) даты Пасхи — календарные «руки».

Этот вывод в свете «Синтагмы» Матфея Властаря получает дополнительное подтверждение. Два его вопросительных суждения: «Не представляют ли светила сии (Луна и Солнце. — *Р. С.*) ясный образ вещей? Не проповедуют ли ясно различие обоих Заветов?» — показывают, что он вполне осознанно использовал образы Луны и Солнца в качестве метафорических аналогий иудаизма и христианства, олицетворяемых двумя частями Библии — Ветхим и Новым Заветом. Причем эти образы Солнца и Луны ассоциировались у Матфея Властаря с календарными понятиями «кругов» Солнца и Луны, на основе которых устанавливалась «ветхозаконная» (еврейская) и христианская Пасха.

Разъяснения Матфея Властаря показывают, что метафоры Луна – иудаизм, Солнце – христианство, несмотря на их мифопоэтический и библейский облик, имеют конкретный смысл. Тем самым получает дополнительное подтверждение гипотеза о календарно-пасхальной подоснове «Слова» Илариона. По-видимому, при расчете (при проверке) даты Пасхи в окружении Илариона могли пользоваться пасхальными таблицами типа «рук» Моисея Законодавца и Иоанна Богослова. Первая связана с еврейским лунным календарем и ветхозаветной пасхой. Вторая обусловлена использованием римского (юлианского) солнечного календаря и правилами христианской Пасхи. Отсюда мог возникнуть переход к сравнению Луны с иудаизмом, а Солнца с христианством. Хотя Иларион является предшественником Матфея Властаря и употребляют они одинаковые астрономические метафоры, но говорить о влиянии древнерусского писателя на византийского, видимо, оснований нет. Речь должна идти не об идейно-художественном заимствовании, а об общем источнике, породившем одинаковые ассоциации. Причем не таком источнике, который имеет единый текст, а источнике, отражавшем одни и те же принципы пасхалистики. Иларионом могли использоваться компактные пасхальные «руки», а Матфеем Властарем – более развернутые пасхальные таблицы.

В «Слове» Илариона и «Синтагме» Матфея Властаря различна степень обоснованности календарного существа астрономических метафор, обусловленная назначением произведений. В «Синтагме» эти метафоры вводятся в разделе, посвященном календарным основаниям еврейской и христианской Пасхи. «Слово» Илариона посвящено апологетике христианства перед иудаизмом и возвеличению Руси и роли русских князей, введших (Владимир) и утвердивших (Ярослав) христианство. В таком произведении были бы излишни календарные сведения, как в «Синтагме». Даже слово «Пасха» не употребляется Иларионом, несмотря на наличие в «Слове» пасхальных идей и мотивов. В этой связи «Слово» можно сравнить с Библией, составители которой, как свидетельствует специальное исследование, имели хорошие знания по астрономии (и календарю), демонстрация которых не входила в их задачи: «Составители Библии имели необычайно обширные знания по астрономии. Знания эти они не показыва-

ли, а пользовались ими между прочим...»[48]. При Иларионе на Руси, по-видимому, умели производить пасхальные расчеты по «рукам», и будущий митрополит отразил в своем произведении эти знания, в частности, и через астрономические метафоры, но в его задачи не входила намеренная демонстрация календарно-пасхальных умений.

Вопрос о сложности в средневековый период деления многозначных чисел и вытекающей отсюда проблематичности расчета лунного и солнечного «кругов» для 1038 г. на Руси, возможно, не был принципиально непреодолимым. Нужно лишь было держать под контролем годичную смену номеров лунного и солнечного «кругов». Так, установив расчетно для 1038 г. величину «лунного круга» равной 10, а значение «солнечного круга» — 22, нетрудно без всякого деления заключить, что в следующем 1039 г. «лунный круг» будет равен 11, а «солнечный» — 23 и т. д. Поэтому достаточно было первому Киевскому митрополиту, приехавшему из Византии, иметь данные о лунном и солнечном «кругах» на 988 г. — год принятия христианства Русью (или какой-то из ближайших годов), чтобы знать, какие будут значения «кругов» в последующие годы без сложных для средневековья расчетов с использованием деления.

В славянской традиции пасхальные полнолуния (даты «еврейской пасхи») первоначально, возможно с кирилло-мефодиевской поры IX в., записывались по еврейскому порядку справа налево. Об этом свидетельствует древнейшая глаголическая запись пасхальных полнолуний в старославянском Синайском Служебнике XI в., о чем говорилось выше. В таком же порядке (еврейском) полнолуния получили известность на Руси, причем очень рано, возможно, сразу после установления христианства в 988 г. Об этом косвенно свидетельствует тот факт, что такой порядок пасхальные полнолуния сохраняют только в одной древнерусской книге — Скалигеровом Каноннике 1331–1332 гг. О раннем появлении на Руси еврейского порядка полнолуний свидетельствует особая форма таблиц в форме «рук», которая известна преимущественно в древнерусской календарно-пасхальной практике. «Руки» наглядно, выражают, в каком порядке надо выбирать календарные показатели из таблиц. Они представляли собой изображения открытых ладоней — правой для дат полнолуний, ле-

вой – для «солнечных эпакт». Календарные данные расположили на сомкнутых четырех пальцах «рук» параллельными рядами в направлении снизу вверх. Отставленные в стороны большие пальцы задавали ход «выборки» из «рук» календарных показателей. Из левой «руки» данные считывались слева направо, то есть со стороны, на которую указывал большой палец. Из правой – справа налево, также от большого пальца этой «руки». На «руках» и рядом с ними в Скалигеровском Каноннике 1331–1332 гг. имеются записи, содержащие важную информацию. На левой «руке», в которой счет эпакт велся слева направо, написано имя апостола и евангелиста Иоанна Богослова, а выше «руки» сообщалось о «выборе» эпакт по «солнечному кругу». Из этого следует, что левая «рука» соотносилась с новозаветной традицией и византийско-римским солнечным календарем. На правой «руке», в которой даты пасхальных полнолуний «выбирались» справа налево, имеются слова «рука» и «еврейск(ая)», а выше ее содержится указание о считывании календарных дат по «лунному кругу». Из этого следует, что правая «рука» соотносилась с ветхозаветной традицией и еврейским лунным календарем, что подтверждается также позднейшим ее именованием «Рука святого пророка Моисея Законодавца». Вместе обе пасхально-календарные «руки» выражали идею объединения Пасхой священных для христиан текстов Библии – Ветхого и Нового Завета.

Методическая мысль, основанная на использовании рисунка ладони, имела мнемоническое назначение в недостаточно просвещенном обществе, в котором было необходимо иметь средство для запоминания разнонаправленности информации «рук» с целью правильного расчета Пасхи. Таким обществом была новообращенная в христианство Русь. Уже ко времени «Учения» Кирика Новгородца (1136 г.) направление считывания календарной информации из «рук» было унифицировано по одному, привычному для славян направлению чтения и письма – слева направо. Очевидно, что первоначальным автором «рук» был довольно сведущий в богословии, календаре и лингвистике человек. Но он наблюдал русское общество со стороны, поэтому не учел возможной невостребованности мнемоничности «рук» в древнерусском обществе, где не представляли другого направления при чтении и письме, кроме как слева направо. Скорее все-

го, разработчик «рук» не принадлежал к коренному населению Руси, а прибыл вместе с Киевским митрополитом, который назначался Константинопольским патриархом, то есть был греком или южным славянином. Первые Киевские митрополиты – греки приезжали из Византии со свитой просвещенных людей, которые играли немаловажную роль в становлении христианской культуры на Руси[49]. Из летописной «Повести временных лет» следует, что князь Владимир, введший христианство в стране в 988 г., организовал также «учение книжное»[50]. При Ярославе Мудром в 1037 г. была реформирована система обучения, до этого развивавшаяся под византийским церковным влиянием, так как смыслом новой образовательной программы был перевод книг с греческого[51] или перенос книг от греков на славянском языке[52]. Оживление просветительной деятельности, обусловленное появлением на Руси гречески образованных людей, говорит в пользу того, что уже в первые годы христианства в их среде мог появиться табличный инструментарий в виде «рук», разработанный для пасхально-календарных нужд русской церкви.

На основе изложенного можно заключить, что в основе метафор Луна – иудаизм, Солнце – христианство в «Слове о законе и благодати» Илариона (1-я половина XI в.) лежит знакомство с пасхально-календарными «руками» по типу представленных в Скалигеровом Каноннике 1331–1332 гг., которые использовались для расчета Пасхи 26 марта 1038 или 1049 гг. А это значит, что почти за сто лет до «Учения» Кирика (1136 г.) на Руси уже владели календарными и арифметическими знаниями его уровня, возможно, за исключением умения производить деление многозначных чисел.

6. Анализ текстовых пересечений в «Учении» Кирика (XII в.) и «Житии» Стефана Пермского, написанном Епифанием Премудрым (кон. XIV – нач. XV в.)

«Учение им же ведати человеку числа всех лет» стоит в стороне от основной массы древнерусской литературы. Причиной этого является уникальное календарно-арифметическое содержание произведения, написанного в 1136 г. новгородским иеродьяко-

ном Кириком[53]. Однако в «Учении» используются и литературные приемы, например метафора. Древнерусский автор дает метафорическую характеристику знания, которое, по его словам, как город, понемногу прирастая, большим становится. В начале «Учения» обсуждаются календарные понятия, ставшие теперь наиболее известными и используемыми: год, месяц, неделя, день, час. Однако никто в наше время не подсчитывает свой возраст сразу во всех этих единицах. А Кирик это сделал, указав, сколько прошло от его рождения до написания сочинения лет (26), месяцев (312), недель (1354), дней (9497) и часов (113960). Такой подробный перечень для целей хронологии не требовался и выглядит своего рода вычислительным украшением сухого календарно-арифметического текста. По-видимому, в определенной степени литературными, а не хронолого-математическими причинами объясняется также и перечисление исторических лиц, живших в момент написания трактата. К числу литературных приемов, не обязательных для календарного текста, можно отнести обращение автора к неким «промузгам», «числолюбцам» и «риторам» как предполагаемым оппонентам или читателям «Учения».

Как будто бы не изучался вопрос о текстовых пересечениях между «Учением» Кирика и древнерусскими произведениями агиографического характера. Они, например, представлены в «Слове о житии и учении святаго отца нашего Стефана, бывшаго в Перми епископа» (далее «Житие» Стефана Пермского), написанном известным духовным писателем Епифанием Премудрым[54]. Считается, что это произведение было создано вскоре после смерти св. Стефана (ок. 1340 – 26.04.1396). Указывается и более конкретная дата: 1396–1398 гг.[55], «но твердых оснований для такой датировки, исключающей начало XV в., нет»[56]. Поэтому более надежным будет датирование «Слова» концом XIV – началом XV в.

«Житие» содержит жизнеописание выдающегося церковного деятеля епископа Стефана Пермского. Он приобщил в XIV в. к православию народ коми, создал для него письменность, на которую перевел церковные книги[57]. Духовный подвиг св. Стефана Пермского в известной мере сравним с вкладом в славянскую культуру святых равноапостольных Кирилла и Мефодия[58]. Епифаний ярко описал жизненный путь древнерусского миссио-

нера, ориентируясь на агиографические образцы и другую литературу, причем, возможно, не только духовную, но и календарную по своей сущности, к немногочисленным образцам которой принадлежит «Учение» Кирика. В указанной связи представляется целесообразным детально рассмотреть имеющиеся текстовые пересечения в «Учении» Кирика и «Житии» Стефана Пермского.

Упомянутый фрагмент из произведения Кирика, в котором сравнивается знание с городом, сопоставим со сходной метафорой, используемой Епифанием для характеристики процесса распространения религии среди народа коми.

Кирик:	*Епифаний:*
«Помалоу бо съзидается гра(д) и зелии бываеть, тако и ведение помалоу на много приходить»[59].	«Множайшии от них крестишися. И тако помалу множашася стадо Христово и подробному прибываша христиан, подробному бо, рече, создается град».
Перевод:	*Перевод:*
«Как понемногу создается город и становится большим, так и знание понемногу растет до большего».	«Многие из них крестились. И так мало-помалу умножалось стадо Христово и постепенно прибывало христиан – не сразу, как говорится, строится город»[60].

В обоих случаях используется «накопительный» подход: понемногу растет знание и становится большим, в одном случае; постепенно увеличивается количество христиан и становится многочисленным – в другом. При этом общим является сравнение с городом. На основе сходства приведенных выдержек нельзя однозначно делать вывод о том, что Епифаний заимствовал метафору о городе из «Учения» Кирика. Епифаний сам мог додуматься до указанного сравнения или заимствовать его из какого-то другого текста.

Интересно выяснить, насколько широко представлена в «Житии» Стефана Пермского номенклатура датировочных показателей, столь разнообразная в «Учении» Кирика. Сопоставление датировочных примет свидетельствует о том, что в обоих произведениях их количество велико, и центральным выступает день Пасхи.

Кирик:

«Весто же есть иако числа си писани соу(ть) о(т) Адама в лете 6644, а до исполнениа се(д)мыа тысячи бяше еще ле(т) 356, и(н)ди(к) лето бяше 14, сл̃ньчна круг ле(т) 8, а лоу(н) 13. Том лете и висеко(с) бяше бы(л). Па(с) бя(ше) была жи(д) ма(р), а кроу(г) марта 22. Бл(аго)вщние бяше было в сре(д) праз(д)ныя не(д)ли, а Петро(в) д̃нь в поне(д)л»[61].

Перевод:

«Да будет известно, что это исчисление написано в 6644 (1136) году от Адама, а до 7-й тысячи осталось 356 лет, 14-й год индикта, 8-й год солнечного круга и 13-й лунного. Тот год был високосный. Еврейская Пасха была 21 марта, а Круг (христианская Пасха. — *Р. С.*) марта 22-го. Благовещение было в среду на пасхальной неделе, а Петров день был в понедельник».

Епифаний:

«На 4 недели по Велице дни, егда бывает праздник преполовения пасхы, и между пендикостиа, вечер в среду среди пятидесятницы, месяца априля в 26 межу десятма день, на память святаго отца Василиа епископа Амасийскаго, индикта 4, а от сотворениа миру, еже есть от Адама, в лето 6904».

Перевод:

«На 4-й неделе после Пасхи, когда празднуется день преполовения Пасхи и Троицы, в среду месяца апреля в 26-й день между девятым часом, на память святого отца Василия, епископа Амасийского, индикта 4, а от сотворения мира, от Адама, в лето 6904 (1396)»[62].

В произведениях используются как общие датировочные средства (год в эре «от Адама», т. е. от Сотворения Мира; индикт и Пасха как основа церковного календаря), так и различные. В «Учении», например, последовательно сообщаются для 1136 г. величины солнечного и лунного «кругов», отмечается високосность года и указывается дата пасхального полнолуния («еврейской Пасхи»). Все эти сведения были необходимы для определения по особым таблицам и правилам дня христианской Пасхи, дата которой в «Учении» приводится вслед за этими показателями. Такие сведения, целесообразные в трактате Кирика, связанном с расчетной пасхалистикой, были необязательны в «Слове». И здесь их нет, хотя Пасха выступает наиболее значимым хронологическим ориентиром. Так, сообщается, что смерть Стефана Пермского наступила спустя примерно месяц после Пасхи в 1396 г. Отмечается, что день его кончины, среда 26 апреля, совпадал с памятью св. Василия Амасийского и праздником препо-

ловения Пасхи и Троицы. Информация аналогичного плана давалась и Кириком. Он сообщал не только дату Пасхи, но и дни недели Благовещения (среда на пасхальной неделе) и Петрова дня (понедельник) в 1136 г.

Обилие датировочных показателей в «Житии» Стефана Пермского не обязательно обусловлено влиянием «Учения». Но следует учитывать, что большое количество календарных сведений при мемориальных датах в древнерусской литературе встречается редко. Например, у того же Епифания Премудрого в «Житии» Сергия Радонежского, написанном спустя примерно 20 лет после «Жития» Стефана Пермского, данные о смерти преподобного имеют достаточно обычную форму (дата, количество прожитых лет). Никаких дополнительных хронологических сведений, связанных с Пасхой и др. церковными праздниками, как в «Учении» и «Житии» Стефана Пермского, здесь нет. При этом необходимо иметь в виду, что первоначальный авторский вариант «Жития» Сергия Радонежского не обнаружен. Сохранившиеся списки произведения дошли до нас в переработке древнерусского писателя Пахомия Логофета (ум. после 484 г.)[63]. Судя по одному списку, «Пахомий изменял что-то в первоначальном тексте жития, он исправил несколько слов или фраз. Но делал это весьма деликатно, и его правка не изменила стилистику текста, написанного Епифанием Премудрым». Судя по другим спискам, «эти тексты являются не результатом сокращения или редактирования Пахомием первоначально написанного Епифанием Премудрым жития, а новыми, созданными самим Пахомием на основе Епифаниевского оригинала»[64]. Следовательно, если в первоначальном Епифаниевском (не сохранившемся) варианте «Жития» Сергия Радонежского и были дополнительно календарные приметы в дате кончины Сергия Радонежского, то их впоследствии мог опустить Пахомий. В таком случае редактура Пахомия Логофета свидетельствует о том, что достаточно типичным в хронологическом оформлении дат в древнерусской агиографической литературе было недопущение календарных «излишеств». «Учение» и «Житие» Стефана Пермского сближает между собой наличие таковых в обоих произведениях.

Рассмотренные два пересечения в тексте «Учения» и «Жития» Стефана Пермского могут быть как случайным совпадением, так

и результатом влияния трактата Кирика на сочинение Епифания Премудрого. Поэтому интересно выяснить, насколько подробно в «Житии» перечислены исторические лица, в правление которых умер Стефан Пермский, т. е. та особенность, которая ранее была представлена в «Учении» Кирика.

Кирик:

«При греческом царе Иоанне и при князе С(вя)тославе, сыне Олега, в первый год его княжения, в Новгороде, а от роду в тридцатый (да продлит Господь ему года). И еще при архиепископе Новгородском боголюбивом Нифонте»[65].

Епифаний:

«В царствование правоверного греческого царя Мануила, который в Царьграде царствовал при патриархе Антонии, архиепископе Константинополя, при Иерусалимском Дорофее, при патриархе Александрийском Марке, при патриархе Антиохийском Ниле, при благоверном князе великом Василии Дмитриевиче в седьмое лето княжения его, при архиепископе Киприане, митрополите всея Руси, — тогда в те дни находился он в Киеве; при прочих же князьях, благочестивых и христолюбивых: Владимире, Юрии, Андрее, Петре, Константине, Юрии, Иоанне, Симеоне, Афанасии, Андрее, Василии; Литовской же землей владел в те дни князь великий Витовт Кестутьевич, во дни правления христолюбца, князя великого Михаила Александровича Тверского, и Олега Рязанского, и Андрея Ростовского, и Иоанна Ярославского*. В

* Речь идет, по данным В. В. Кускова, о князьях: Владимире Андреевиче Серпуховском и Боровском (1353—1410), двоюродном брате Дмитрия Донского; Юрии Дмитриевиче Звенигородском (1374—1434) — сыне Дмитрия Донского; Андрее Дмитриевиче Дмитровском (1382—1428); Константине Дмитриевиче (1389—1433) — с 1432 г. князе углическом, сыновьях Василия Дмитриевича: Юрии (1395—1400), Иване (1395—?); Василий и Симеон Дмитриевичи — племянники нижегородского князя Бориса Константиновича, князья суздальские. Василий умер в 1403 г., Симеон — в 1401 г. Афанасий Владимирович, Андрей Владимирович — сыновья Владимира Андреевича Серпуховского. Упоминаются также Михаил Александрович Тверской (ум. в 1395 г.); Олег Иванович Рязанский (1350—1402); Витовт Кестутьевич — князь литовский с 1392 г., великий князь литовский с 1399 г.

шестнадцатое лето владычества Тохтамыша-царя, который владел Мамаевой Ордой, Заволжским же царством владел второй царь, по имени Темир-Кутлуй*»[66].

В «Житии» Стефана Пермского приводится необычно пространный для древнерусской житийной литературы перечень исторических правителей (светских и духовных). Однако структура перечня в основе совпадает с той, которая встречается в «Учении» Кирика: указание имени греческого императора, имени и отчества русского князя, количества лет его правления, имени и сана духовного владыки. Эта структура осталась фактически неизменной в «Житии». Если Кирик русскую часть перечня увязывает лишь с Новгородом, то Епифаний придает аналогичным сведениям бóльшую историческую масштабность. Им не только назван великий князь московский Василий I Дмитриевич (с указанием года правления), но перечислены многие другие русские князья. Количество лет правления сообщено еще только для одного русского правителя – великого князя тверского Михаила Александровича. Кроме русских, названы соседние правители: великий князь литовский Витовт и ордынцы Тохтамыш и Темир-Кутлуй. Причем для Тохтамыша указывается, какой идет год его владычества над Золотой Ордой. Новым структурным дополнением в епифаниевском «Житии» Стефана Пермского является перечисление главных православных патриархов: Константинопольского, Иерусалимского, Александрийского и Антиохийского.

Обилие сведений о правителях в «Житии» по сравнению с более скромным перечнем в «Учении» Кирика можно объяснить стремлением Епифания поднять значение исторической фигуры св. Стефана Пермского, показать, что его смерть является потерей в масштабе не только Московской Руси и других княжеств: рязанского, тверского и пр., но всего православного мира, а также соседних стран, включая Литву и Золотую Орду. Это, в частности, подтверждается тем, что в «Житии» дата смерти

* Тохтамыш – хан Золотой Орды с 1380 г. В 1395 г. разбит Тамерланом, свергнут с престола Темир-Кутлуем.

св. Стефана обсуждается дважды, до перечня властителей и после, как бы обрамляя его. Тем самым историческое персонифицирование становится своего рода хронологическим дополнением. Нельзя исключать, что к мысли о таком способе возвеличивания святости Епифаний Премудрый пришел под влиянием аналогичного приема Кирика. Правда, в «Учении» Кирик, по-видимому, не ставил цели поднять таким способом значение своего трактата, а лишь дополнил календарную дату написания текста перечнем исторических лиц. Год написания трактата им указывался лишь один раз – перед перечнем властителей, а не замыкал его вторично, как в «Житии» Стефана Пермского.

Однако Епифаний Премудрый прием исторического персонифицирования мог позаимствовать не из «Учения» Кирика, а из какого-то другого произведения или разработать самостоятельно.

7. Возможность влияния «Учения» Кирика на произведение Епифания Премудрого

Проблема влияния одного древнерусского произведения на другое при отсутствии прямого цитирования, как в рассматриваемом случае, довольно сложна. В историографии она подробно не разработана. Известен случай использования выдающимся ученым акад. А. А. Шахматовым метода сходства хронологического «языка» для атрибутирования летописного текста. Как это ни удивительно, речь шла о творчестве Кирика. Исходя из того факта, что «Учение» Кирика 1136 г. насыщено хронологическими показателями, а статья 1136 г. Новгородской первой летописи отличалась обилием календарных терминов, А. А. Шахматов заключил, что ее автором был Кирик: «Первое, на что обращаем внимание, это совпадение во времени. Второе указание на то, что запись (т. е. летописная статья 1136 г. – *Р. С.*) сделана Кириком, извлекаем из ее сложности: указан счет календами, приведен лунный день, такая запись свидетельствует об основательном знании счета времени»[67]. В действительности же в «Учении» среди календарных понятий отсутствовали сведения о римском счете календами и не представлена хронология по «возрасту» Луны. Следовательно, А. А. Шахматов исходил не из реальных данных

«Учения», а из возможных, по его мнению, знаниях Кирика, более обширных, чем изложенные в его трактате. Вывод А. А. Шахматова о принадлежности Кирику некоторых статей Новгородской первой летописи в науке остается в силе до сих пор[68]. Значит, его метод прошел в известной степени проверку временем и может использоваться в аналогичном случае влияния «Учения» Кирика на «Житие» Стефана Пермского.

Рассмотренные три примера текстовых пересечений свидетельствуют о возможном заимствовании в каждом из них соответствующего сюжета из «Учения» Кирика в «Житие» Епифания. Причем, если взять любой из трех примеров в отдельности, то совпадение в каждом из них можно считать менее достоверным, чем совокупное совпадение всех трех случаев, что свидетельствует о не менее обоснованной возможности влияния «Учения» на «Житие», чем атрибуция Кирику летописной записи 1136 г. (по А. А. Шахматову).

Дополнительный аргумент, свидетельствующий в пользу мнения о знакомстве Епифания с «Учением» Кирика, дает торжественная Служба Стефану, написанная Пахомием Логофетом в 70-х гг. XV в. В состав Службы входит краткое житие Стефана, являющееся пересказом епифаниевского «Жития» Стефана Пермского[69]. Сокращая «Житие», Пахомий устранил все три рассматривающиеся пересечения с «Учением» Кирика. В кратком житии Стефана нет сравнения с городом, отсутствуют календарные показатели, связанные с Пасхой, не содержится перечня властителей. Исключая эти сведения, Пахомий поступил как опытный составитель житийной литературы, так как был автором многих духовных произведений: 10 или 11 житий, 14 служб, 21 канона, ряда похвальных слов и сказаний. В историографии он считается «писателем, профессионально работавшим на заказ и получавшим за свою работу плату»[70]. Невключение им в краткое житие Стефана указанных сведений свидетельствует о том, что они были необязательными, как бы лишними для житийной литературы. Между тем они есть в епифаниевском «Житии» Стефана Пермского и, по-видимому, для них существовал образец, причем не в славяно-греческой агиографии, а в специальной литературе, связанной с древнерусской календарно-пасхальной традицией. Это делает еще более возможным то, что таким образ-

цом для Епифания Премудрого послужило календарно-арифметическое «Учение» Кирика.

Поскольку нельзя исключать того, что установленные три текстовых пересечения являются случайными совпадениями, то более правильным будет не спешить с выводом об окончательном решении вопроса, а констатировать, что заключение о влиянии «Учения» Кирика на «Житие» Стефана Пермского является достаточно вероятным.

Суждение о предположительном использовании Епифанием Премудрым «Учения» Кирика имеет важное историко-культурное значение. Оно согласуется с новейшими исследованиями, устанавливающими, что на Руси в XV–XVI вв. наступает интеллектуальное возрождение, проявлявшееся также в интересе к забытым рационалистическим текстам кирилло-мефодиевской традиции, к каковым относится «Учение» Кирика[71]. «Житие» Стефана Пермского показывает, что указанный интерес мог появиться даже несколько раньше – в конце XIV – начале XV в. Известно пять сохранившихся списков и фрагментов «Учения»: XVI в. (два), начала XVII, XVIII и XIX вв. Одновременно со списками мотивы «Учения» находят отражение в древнерусской календарной книжности в последней четверти XVI в.[72] Следовательно, если согласиться с тем, что Епифаний опирался на «Учение» в своем творчестве, то оно будет свидетельством известности трактата Кирика в конце XIV – начале XV в., т. е. как минимум на столетие раньше сохранившихся списков.

8. Куликовское сражение в свете сокровенных свойств времени по «добрым» и «злым» часам

Достоверные описания Куликовского сражения 1380 г. дают летописные записи и «Задонщина» – лирический отклик на битву, появившийся, как считают, не позже 1392 г.[73] Спустя несколько десятилетий возникло историко-художественное «Сказание о Мамаевом побоище». По новейшим исследованиям, оно было написано в начале XVI в.[74] Недавно Б. М. Клосс атрибутировал произведение еп. Митрофану Коломенскому и датировал «Сказание» 1507–1518 гг.[75] По мнению ученых, «“Сказание о Мамаевом побоище” – наиболее обстоятельное описание сражения русских

ратей с полчищами Мамая, но описание, до сих пор порождающее сомнения в точности и достоверности содержащихся в нем деталей. «Сказание» известно в 10 различных редакциях, оно сохранилось более чем в 150 списках и все же по сей день остается наименее изученным из памятников Куликовского цикла»[76]. Ссылки на памятник в тексте настоящей статьи даются по списку 2-й четв. XIV в., РГБ, Унд. 578, по изданию: Памятники Куликовского цикла[77].

В последнее время несколько работ «Сказанию» посвятил молодой ученый В. Н. Рудаков[78]. Он пришел к выводу об ошибочности утвердившихся в историографии представлений о реальности изложенных в «Сказании» событий и поставил задачу установления смыслов, скрытых при буквальном прочтении произведения. Только в «Сказании» рассказывается о решающей роли в победе русских войск засадного полка, что позволяет считать этот сюжет вымышленным. По мнению Рудакова, для средневекового автора успех засадного полка связывался с помощью Святого Духа, без которого победа Дмитрия Донского была бы невозможна[79]. В этом свете феномен небесной помощи оказывается фактором, отражающим некие сущностные особенности восприятия автором «Сказания» Куликовского сражения, особенности, которые были скрыты от многих исследователей произведения.

Так, мало понятным кажется поведение воеводы засадного полка В. М. Боброка-Волынца. Он ждет 8-го часа, в который «имать Бог благодать свою подати христьяном»[80], и до той поры не вступает в бой, несмотря на то что основные русские силы, возглавляемые Дмитрием Донским, были почти сломлены под натиском татар. Наконец, когда «приспе же осмыи час, абие дух (вариант: "дух южный") потягу ззади нас», Боброк понял, что «сила бо Святого Духа помогает нам», и повел засадный полк в решающий бой. Рудаков опровергает типичное в историографии толкование, исходящее от реальности попутного для русских «южного ветра», и обосновывает, что «дух южный» являл собой «знамение снисходящей на православное воинство»[81] Божественной благодати»[82]. Феномен 8-го часа он объясняет символичностью числа восемь для православия, что связано с датой Куликовской битвы 8 сентября, совпадающей с праздником Рождества Богородицы.

Все же остается странным ожидание 8-го часа Боброком, как будто он мог точно определить его наступление. А между тем ни в 1380 г., когда произошла Куликовская битва, ни в нач. XVI в., когда могло создаваться «Сказание», на Руси не умели в походных условиях точно определять время. Это теперь, благодаря наручным часам, узнать время стало простым делом, а применительно к реальности тех далеких лет уверенные слова Боброка о наступлении 8-го часа кажутся необъяснимыми. Непонятным выглядит указание неверного дня недели Куликовской битвы в «Сказании» – пятницы. На самом деле сражение произошло в субботу, что неоднократно устанавливали расчетами ученые и как верно указано в летописях и «Задонщине». А что если автор «Сказания» при этом руководствовался показаниями сокровенного смысла часов?

Рудаков касался средневекового феномена «добрых» и «злых» часов и считал, что «автор “Сказания” имел основания полагать, что “осмой час”... непременно должен быть “счастливым”»[83], но не развил эту идею в эзотерическом плане. Он не привлек тексты о сакральных «качествах» часов, например, не учел произведение «Часы на седмь дни: добры и средни и злы»[84]. На основе этого текста оправдывается предположение о «счастливости» 8-го часа Куликовского сражения в «Сказании» и находит объяснение указание в нем неверного дня недели – пятницы. Текст «Часы на седмь дни» сохранился в списке 1450–1470 гг.[85], т. е. существовал ко времени предположительного написания «Сказания» в нач. XVI в. и мог использоваться его автором (в сохранившемся варианте или его какой-то копии). Из этого произведения следует, что 8-й час был «добрым» в пятницу, субботу и воскресенье, но только в пятницу был «добрым» и 7-й час. Если учесть, что в «Сказании» бой начался до 8-го часа, то ни суббота, ни воскресенье для него не подходили, поэтому осталась именно пятница.

В пятницу 7 и 8 часы были «добрыми», а 9-й час – «злой». В бою благоприятствование и неблагоприятствование часов распространялось на обоих соперников одинаково. Структура дневных часов тогда была такой: 1-й час начинался с рассвета и длился до наступления 1-го часа и т. д. 7-й час начинался после наступления 6 часов и продолжался до наступления 7 часов. После этого

начинался 8-й час и продолжался до момента 8 часов. Таким образом, момент наступления 8-го часа был границей между благоприятными («добрыми») 7—8 часами и неблагоприятным 9-м («злым») часом. Куликовская битва в соответствии с сокровенным смыслом часов должна была практически закончиться сразу после 8 часов, т. к. наступивший после этого 9-й час был неблагоприятен для сражения в целом: автоматически вел к прекращению боя. Перелом в ходе сражения и развязка в соответствии с сокровенным смыслом часов должна произойти почти мгновенно: до наступления 8-го часа бой имел характер обоюдного противоборства, когда же пошел «злой» 9-й час, бой должен был прекратиться с тем или иным результатом.

Боброк ждал момента наступления 8-го часа, за которым следовал 9-й час, несущий окончание битве, не как хронолого-количественного ориентира, а как своеобразного событийно-качественного рубежа, за которым последовало бы вмешательство Бога в сражение, чему должно предшествовать некое знамение. По мнению Рудакова, таковым был «дух южный» (просто «дух», по списку «Сказания» Унд. 578), который «потягну ззади нас». Может быть, воины засадного полка (как, кстати и некоторые современные ученые), «дух» воспринимали только как реальный ветерок, но Боброк осознал, что это указание свыше, и отдал приказ о немедленном нападении на татар. Картина боя резко изменилась: наблюдателю могло показаться, что побеждавшие до этого татары были неожиданно опрокинуты неведомо откуда взявшимися русскими. В действительности же, «сила бо Святого Духа яко огнь попаляет их, рускими руками посекаеми»[86]. В этой яркой художественной фразе «Сказания» четко выражено, что настоящим победителем татар был Святой Дух, который расправился с врагом «рускими руками».

В этом свете становится более ясной логика выдвижения в качестве решающего фактора русской победы Святого Духа, который, войдя в воинов засадного полка, одолел многочисленных «неверных», имевших перед этим перевес в Куликовском сражении. Началась гибель и бегство оставшихся в живых ордынцев. Все произошло в считанные минуты или даже секунды после наступления 8-го часа.

В описании чудом спасшихся от поражения русских войск, победивших неприятеля благодаря вмешательству «небесных сил», особая роль отводится воеводе Боброку. Он своими необычными способностями смог правильно распознать сигнал, поданный свыше («абие дух потягну ззади нас»), для вступления в бой. Иначе момент обретения русскими воинами божественной силы мог быть упущен, и Куликовское сражение пришло бы к совему логическому концу, т. е. победе «неверных».

Есть, однако, обстоятельство, нуждающееся в разъяснении. Из «Сказания» неясно, откуда Боброк узнал, что 8-й час будет переломным в сражении. Сам автор «Сказания» мог извлечь соответствующую информацию, например, из текста «Часы на седмь дни» или другого подобного произведения, а об источнике сведений Боброка о 8-м часе ничего не известно. Дело в том, что в 1380 г. на Руси, очевидно, еще отсутствовала литература о «добрых» и «злых» часах. Наличие у славян веры в «злые» дни (не часы!) в науке связывают с XII в., когда некий южнославянский книжник внес в Ассеманиево Евангелие XI в. в виде приписок данные о двух «злых» днях почти для каждого месяца (с пропуском двух из них). Для того чтобы «добрые» и «злые» часы стали использоваться в предсказаниях, нужно было устройство для счета часов. Как определяли часы на Руси до XV в., неизвестно. Никаких надежных источников об этом нет. О том, когда точно на Руси появилось такое устройство, есть летописное свидетельство. В нем говорится об установке в Московском Кремле механических часов Лазарем Сербином в 1404 г. при великом князе Василии I, сыне Дмитрия Донского. После этого башенные часы стали устанавливаться в других городах и монастырях[87]. Тем самым появилось основание для использования в прогностических целях особых справочных текстов о «добрых» и «злых» часах, которые известны в русской редакции с середины XV в. Следовательно, не назвав прямо «добрые» и «злые» часы, автор «Сказания» поступил правильно, т. к. во время Куликовского сражения этот феномен сокровенного знания на Руси широко не мог употребляться или не был известен вообще.

В ряде списков «Сказания» сюжет с 8-м часом изложен иначе. В списке «Сказания» Основной редакции 1-й пол. XVI в., хранящемся в Российской Национальной библиотеке, г. С.-Петербург

(РНБ. O.IV.22), Боброк не знает заранее о начале восьмого часа как времени вмешательства «небесных сил»[88]. То же самое в Основной редакции (печатный вариант) по рукописи XVIII в. (РНБ. F.IV.228). Однако во фразе Боброка: «Токмо в сий час Бога призывайте и ждите от него часа, в онь же имать быти благодать Божия и христианская помощь» в XIX в. слова «от него часа» были исправлены на «осьмаго часа»[89]. Смысл изменился кардинально: если первоначально Боброк, не зная о точном времени помощи «высшей силы», сообщал, что весть об этом должна прийти от самого Бога, то после исправления получалось, что воевода изначально владел информацией о 8-м часе как времени божественной помощи. Возможно, первоначально в «Сказании» не было информации о том, что Боброк заранее знал о 8-м часе как моменте решающего, переломного вмешательства Бога в ход Куликовской битвы, что более соответствует логике повествования. Однако он представлял, что божественное вмешательство могло произойти. Из «Сказания» следует, что он не только знал об этом на основе «ведовства», но и способствовал своими прогностическими советами осуществлению божественной помощи. В этой связи важно учесть «ведовские» мотивы, представленные в произведении.

9. «Ведовские» мотивы «Сказания»

В «Сказании» рассказывается, как перед Куликовским боем воевода занялся «испытанием примет» с целью предсказания результата битвы. Выехав на место будущего сражения вместе с Дмитрием Донским, Боброк стал вслушиваться в окружающее. В стане врага ему послышались шум и крики, «яко торг снимается и яко град зижется, яко труба гласит», а сзади татар — сильный волчий вой. «По деснои же страни» раздавался «трепет» птиц и воронье карканье. На реке Непрядве стоял шум крыльев гусей и лебедей, «необычно грозу подающе». Однако находящийся рядом с Боброком Дмитрий Донской ничего этого не слышал. На вопрос: «Что слышали есте?» он ответил: «Ничто же»[90].

Затем Боброк решил «испытать» еще одну «примету». Он лег правым ухом на землю и вслушивался «долг час». Ему послышались женские плачущие крики от двух сторон, одинаково безу-

тешные, но по-разному скорбящие. Находившийся рядом с Боброком Дмитрий Донской хотел узнать результат. Боброк был подавлен и говорить отказывался. Тогда великий князь «понуди его», и Боброк открыл значение приметы: при надежде на силу Бога возможна победа русских в трудной, со многими потерями битве. В качестве рекомендации он просил Дмитрия Донского никому не говорить о прорицании, молитвенно призывать Бога и святых в помощь, а воинов вооружить крестом. Как известно, предсказание Боброка сбылось: благодаря небесной помощи русские победили, хотя находились на грани поражения.

Уже с начала XVIII в. в литературе стали обсуждаться «испытания примет» Боброка. Так, в московском «Синопсисе» (1714 г.) было дано специальное «предъувещание», чтобы читатели не подумали, что толкование «военных примет» воеводой «быти вражбитства некая, или волшебства, Богу и вере христианстеи противная»[91]. Если бы в общественном мнении не существовало убеждения, что «испытание примет» Боброка — это проявление «ведовства», то и предупреждать читающую публику не было бы необходимости. Поэтому появление «предъувещания» служит косвенным свидетельством того, что в начале XVIII в. прогностические действа Боброка нередко воспринимались чем-то вроде ворожбы. В историографии они связываются с язычеством[92].

В основе действий Боброка по «испытанию примет», по-видимому, лежит прекогнистика, которая в парапсихологии характеризуется как «способность предсказывать будущие события, приписываемая пророкам и гадателям»[93]. Боброк прорицает путем раскрытия сокровенного смысла сенсорных образов (слуховых, зрительных, осязательных), которые у него возникали из контактов с природой.

В «Сказании» по спискам варианта Ундольского указывается, что при великокняжеском дворе Дмитрия Донского имелся человек, названный «ведомцем». Великий князь его прикомандировал перед Куликовской битвой к своему двоюродному брату кн. Владимиру Андреевичу, поставленному во главе засадного полка: «и дав ему достоина своего двора ведомца»[94]. Из засады некоему «самовидцу», по-видимому этому «ведомцу», было следующее «видение». Над полем сражения появилось густо-красное облако с человеческими руками, держащими что-то похожее на

нимбы, короны или тиары («венци, ово же яко проповеднически и пророческа»), многие «венци» опустились на головы «христианьския»[95]. «Видение» является составной частью рассказа в «Сказании», изображавшего близкое к поражению русское войско, от которого осталось мало бойцов, а «поганых» много. «Видение» в аллегорической форме показывало, что «небесные силы» воспринимали мужественную борьбу русских воинов как подвиг во благо христианства и готовились оказать им поддержку, откликаясь на мольбу о помощи.

Если «ведомец» — «самовидец» был воеводой Боброком, то становится более понятным, почему он фактически определил время вступления в бой засадного полка, а не кн. Владимир Андреевич, формально стоявший во главе его. Боброк был связан с Дмитрием Донским «испытанием примет», в результате чего определилась стратегия и тактика Куликовского боя, приведшая русских с Божьей помощью к победе благодаря своевременному выводу Боброком резервного полка из засады. Поскольку «испытание примет» было «ведовским», то Дмитрий Донской вполне мог охарактеризовать Боброка как «достоина своего двора ведомца» и прикомандировать к кн. Владимиру Андреевичу в качестве своего рода «комиссара»-волхва, наделенного исключительными полномочиями по установлению сакрального момента выступления засадного полка. В указанном свете, именно Боброк как «верный сей самовидец» Дмитрия Донского, находящийся от него на значительном расстоянии, мог сообщить раненому великому князю путем некоей дистанционной связи типа телепатической (радио или телефона тогда не существовало) информацию о важном знамении с венцами. Значение знамения заключалось в том, что оно было промежуточным звеном между «испытанием примет», указавшим на возможную небесную помощь, и ее осуществлением. «Видение» с венцами свидетельствовало, что мольба русским войском о божественной помощи услышана и поддержка будет оказана. Дистанционное сообщение о нем «самовидца» (очевидно, Боброка) поддержало раненого Дмитрия Донского, вселив в него благостную надежду о положительном исходе для русских Куликовской битвы.

О том же свидетельствовало другое «видение» — разбойника Фомы (вариант: Фомы Кицыбея): Фома на облаке увидел «некый

полк от востока» и двух юношей с мечами в обеих руках. Они начали тот полк «сещи» и всех перебили[96]. Под загадочными юношами легко угадываются свв. Борис и Глеб, а под посеченным полком – татары. По Рудакову, описанный Фомой финал победы над ордынцами можно рассматривать как «воплощенное предсказание» этого «вещего» воина-разбойника[97].

В «Сказании» первым делает верное предвещение результата Куликовской битвы Сергий Радонежский («о них же прорече преподобный Сергий»[98]), которое можно рассматривать как духовное прозрение, ниспосланное преподобному Богом за его преданность идеалам православной церкви и неустанному претворению их в жизнь. «Ведуны» «Сказания» не связаны с Церковью, это светские люди. Воин-разбойник Фома, по-видимому, не был профессиональным предсказателем, «видение» на него снизошло неожиданно. У придворного «ведомца» военные прорицания, очевидно, входили в служебные обязанности, что позволяет таковым считать воеводу Боброка, который перед многими сражениями производил «испытание примет»: «Аз же множество тех боев и примет испытах»[99]. Как обосновывает акад. В. Л. Янин, реальный прототип Боброка – московский боярин и воевода Дмитрий Михайлович Волынский-Боброк, женатый на сестре Дмитрия Донского, был отцом знаменитого юродивого св. Михаила Клопского, чудотворца и предсказателя[100]. Возможно, реальный воевода Боброк обладал прекогнистическими способностями, которые передались от него сыну – Михаилу Клопскому. Значит, автор «Сказания», рисуя образ литературного Боброка, мог опираться на какие-то воспоминания современников о необычных способностях реального воеводы. Впервые на психологическое сходство пророческих способностей отца и сына указал В. Л. Янин: «Предполагая в Дмитрии Волынском отца Михаила Клопского, мы можем отметить некое психологическое сходство между ними. Агиографическая "специализация" Михаила Клопского – пророчества (...) Но пророческий дар присущ и Дмитрию Волынскому»[101]. Только от автора «Сказания» мы узнаем, что у Дмитрия Донского был придворный «ведомец». При дворе его потомка Василия III работал врач и астролог Николай Булев, которого действительно можно считать «ведомцем», как активно занимавшегося астрологией. Возможно, в «Сказании»

придворная реальность начала XVI в. перенесена на время Дмитрия Донского. Во всяком случае, автор «Сказания» демонстрирует значительный интерес к феномену «ведовства». Это значит, что в произведении могут быть не только явные отражения этого интереса в виде «испытания примет» и «видений», но и скрытые, являющиеся подоплекой излагаемых исторических событий.

С позиции философии культуры феномен «ведовства» разъясняется идеей архетипа по Юнгу: как изначальной, неизменной, бессознательной структуры, лежащей в основе «коллективного бессознательного» и определяющей отражающиеся в рефлексивном сознании человека взаимозадействованные с ними мысленные формы, возникающие в культурном развитии. Кажется, впервые использование славянами гаданий отмечал историк VI в. Прокопий Кесарийский [102]. Существует мнение, что «в условиях отсутствия у славян института жречества и довольно быстрого искоренения профессиональных носителей языческих традиций (волхвов, знахарей и т. п.) народные представления упрощались и деградировали». Вместе с тем «немало труда и забот было употреблено ревнителями правоверия для искоренения разного рода суеверий, примет, гаданий, веры в колдовство и прочее» [103]. В этой связи особое место «ведовства» в «Сказании» интересно обращением к сокровенным формам знания, которые явно и скрыто присутствовали в обыденной жизни российского общества с XV в.: вера в «добрые» и «злые» часы с использованием элементов астрологии.

Это дает определенные основания реконструировать некоторые существные стороны восприятия автора «Сказания» как, возможно, связанные с использованием сокровенных произведений типа «Часы на седмь дни: добры и средни злы». Последнее представляет собой таблицу, не содержащую сведений о природе сообщаемой в ней сокровенной информации. Следовательно, это — «закрытый» для непосвященных текст. Чтобы им пользоваться, древнерусский автор должен был адекватно воспринимать «ведовство» в системе духовных ценностей русского Предвозрождения начала XVI в.

10. Возрожденческие идеи и период написания «Сказания»

Возрождение, или Ренессанс – эпоха в истории европейской культуры, сменившая средневековье и приходящаяся в отдельных странах на разное время: в Италии – на XIV–XVI вв., в других регионах Европы – на XV–XVI вв. Для России элементы Возрождения отмечаются с конца XIV в. Характеризуя их, акад. Д. С. Лихачев использовал термин Предвозрождение, констатируя: «Русское Предвозрождение тем и отличается от Возрождения, что оно еще тесно связано с религией» [104]. Достижением Возрождения является осознание человеком того, что он равновелик Богу, является владыкой природы: «Человек становится на место Бога: он сам свой собственный творец, он владыка природы» [105]. Одним из средств, которое отрывало возрожденческое сознание от средневековых религиозных догм, был герметизм (алхимия, астрология, мантика и др.). Герметизм способствовал замещению средневекового стиля мышления возрожденческим [106]. По-видимому, изучение роли сокровенных представлений может более адекватно высветить аналогичные явления на Руси.

Прослеживая мотивы о чудесах и предсказаниях в древнерусской литературе, Д. С. Лихачев отмечает следующий феномен: «В агиографической литературе чудо – вмешательство Бога, восстанавливающего справедливость, спасающего праведника, наказывающего провинившегося. В литературе о купцах чудесный элемент часто – чародейство» [107]. Следовательно, в церковной и светской литературе по разному подходили к волшебным событиям: в духовной книжности они находились под контролем божественной власти, в светской – независимых от нее чародеев. Бога замещал чародей, он как бы вставал на один уровень с Ним, что отражает возрожденческие представления. В «Сказании» таким чародеем выступает Боброк, который познает будущее через сакральное (божественное) общение с природой, выступая своего рода ее повелителем, владыкой.

Еще одним проявлением Предвозрождения Д. С. Лихачев считает установление механизмов для счета времени часами, что соответствовало осознанию «неповторимости эпох, событий, личности 〈...〉 Мир понимается и воспринимается во времени, и

поэтому некий "сербин" устанавливает в Москве первые городские часы, а архиепископ Евфимий в Новгороде строит часозвоню»[108].

Одной из причин неудачи Возрождения на Руси Д. С. Лихачев считал гибель еретических движений (стригольников, «жидовствующих»), которые были носителями возрожденческих устремлений. «Вольнодумцы эти критически относились к церкви и к отдельным догматам православия, но больше тянулись к светским знаниям, усиленно занимались астрологией и логикой»[109]. Предвозрождение способствовало интересу к «внешнему» (по сравнению с богословием) светскому знанию, включая астрологию и логику.

Логика получила развитие еще в средневековое время: «средневековая изощренность в логике тесно связана с дальнейшим развитием человеческого мозга, его левого полушария, отвечающего за рациональность нашего мышления»[110]. Возрождение придало логике, которая раньше была достоянием сравнительно немногих мудрецов, статус инструментария, освобождающего личность от диктата религиозных догм. Не Священное Писание, а логика стала критерием доказательности для возрожденчески мыслящего человека[111].

Ренессансные представления имеют как общие черты в развитии европейских стран, так и специфические – в культуре разных народов. По мнению В. М. Кириллина, «есть все основания думать о весьма творческом применении нумерологии – этой, по-видимому, все же не всякому в Средние века доступной области мистического знания – именно древнерусскими писателями». Причем «всплеск древнерусской литературной нумерологии, несомненно, наблюдается в XIV–XV веках и, вероятно, связан с возрождением в литературном творчестве данной эпохи экспрессивно-эмоционального стиля»[112]. Еще одним фактором возрожденческого процесса является «"научная программа", ставшая завершением Ренессанса и открывшая европейское экспериментальное и математическое естествознание Нового времени»[113]. Чем отличалось отношение к научному знанию возрожденчески мыслящих еретиков «жидовствующих» и ортодоксальных церковников, видно на примере трактовки ими классического квадри-

вия (математического): арифметики, геометрии, музыки и астрономии.

В «Синтагме» видного византийского духовного мыслителя XIV в. Матфея Властаря (Властариса) сохранялась возможность за православными людьми изучать математические знания в системе классического квадривия при условии их неиспользования в астрологии[114]. Следовательно, Матфей Властарь ставил занятия математикой под контроль Церкви, опасаясь, что ею может «вооружиться» альтернативная идеология. «Синтагма» в славянском мире стала известна не позже XV в., судя по сохранившемуся славяно-молдавскому списку 1495 г.[115]

Ересь «жидовствующих» распространилась в конце XV – начале XVI в., сперва в Новгороде, а затем и в Москве. Еретики заменили в классическом квадривии астрономию на астрологию. В их трактовке «четыре первые математические» науки выглядели так: 1. музыка, 2. арифметика, 3. геометрия, 4. астрология[116]. Путем такой трансформации астрология практически включалась в состав математики – в средневековом понимании квадривия. Механическое, на первый взгляд, замещение астрономии астрологией по существу значило не только обретение последней статуса математической науки, но и выражало стремление к принципиальной независимости квадривия от церковного надзора.

Следует учитывать, что само по себе одобрительное отношение к математическому знанию еще не говорило о возрожденческой позиции. Так, один из непримиримых борцов с ересью «жидовствующих» новгородский архиепископ Геннадий в своем послании 1487 г. еп. Прохору Сарскому отмечал как положительный факт ценимость светского знания тремя вселенскими святителями Григорием Богословом (329/330–390), Василием Кесарийским (ок. 330–379) и Иоанном Златоустом (ок. 350–407). При этом Геннадий выделял Григория Богослова как познавшего квадривий: «А в Григориеве житии Акраганском писано: дондеже де арифметикию и кгеометрию и музикию и астрономию всю до конца извыче»[117]. По Я. С. Лурье, Геннадий, борясь с «жидовствующими», считал необходимым знать их научную базу, поэтому распространял «астрономическую литературу, которой пользовались еретики»[118]. Значит, Геннадий не отождествлял математические знания с астрологическими занятиями «жидовству-

ющих», более того, он считал полезным для православия овладевать астрономией. Очевидно, Геннадий был солидарен с пониманием математики в духе представлений Матфея Властаря.

Русская церковь оказывала яростное сопротивление ереси «жидовствующих», которая была в конце концов сурово осуждена церковным Собором 1504 г., а некоторые ее лидеры даже сожжены. Пропаганда взгляда на математический квадривий, как его представляли «жидовствующие», возможно, сохранялась и в неблагоприятных условиях. Об этом как будто бы свидетельствует превращение в астролога мифического патриарха Гандувария, который до того в хронографах и «Послании» Спиридона-Саввы назывался астрономом. Метаморфоза с Гандуварием произошла в известном «Сказании о князьях владимирских», написанном при великокняжеском дворе или по его заказу не позже 1527 г. В этой замене, возможно, сказалось влияние классификации наук, пропагандировавшейся «жидовствующими» — с астрологией на месте астрономии[119].

Пропаганда астрологии при Московском дворе вновь активизировалась благодаря деятельности Николая Булева — врача великого князя Василия III. Воздействие врача-астролога было велико, особенно на государева оружничего боярина Ф. И. Карпова, который, судя по недавним зарубежным исследованиям, якобы вынашивал план потеснения или замены церковной идеологии в стране астрологией[120]. Русская церковь была крайне недовольна астрологической пропагандой Николая Булева. С его резкой критикой в 20-х гг. XVI в. выступал знаменитый духовный писатель и ученый Максим Грек. По-видимому, Николай Булев, как и «жидовствующие», включал астрологию в состав математики. Об этом косвенно свидетельствует то, что Максим Грек в полемике с ним опирался на разграничение математики и астрологии по «Синтагме» Властаря. «Относительно же мафиматикийских книг, — писал Максим Грек, — сколько их и каковы они — об этом говорит тот же Матфей (т. е. Матфей Властарь. — *Р. С.*) так: так называемых мафиматикийских книг — четыре: арифметикия, мусикия, геометрия и астрономия. Не книги эти правилом запрещено читать, а то, чтобы пользоваться ими превратно и веровать, что обстоятельства зависят от движения небесных тел»[121].

Максим Грек, как Матфей Властарь и архиеп. Геннадий, ценил математические знания. При этом его заботила возможность использования математики в астрологии, чего он стремился избежать, как Матфей Властарь и, по-видимому, архиеп. Геннадий, путем церковного контроля над изучением наук математического квадривия. В «Азбуковниках», появившихся в XVI в. и впоследствии неоднократно перерабатывавшихся, воспроизведенные слова Максима Грека понимались с точностью «до наоборот», как выражавшие отрицательное отношение к «мафиматикийским книгам». Эти книги характеризовались «черными», т. е. колдовскими, при этом в «Азбуковниках» на полях давались ссылки на Максима Грека. В более поздних списках содержание «мафиматикийских книг» определялось как астрологическое: «В них же пишет, что планитным движениям вся яж на земли строится»[122]. Возможно, бессознательно авторы и редакторы «Азбуковников» отождествляли астрономию с астрологией; объективно такое отождествление вело к осознанию астрологии составной частью математики. О том, что в древнерусском обыденном сознании астрономия и астрология могли быть одним и тем же, например, свидетельствует рукописная арифметика 1684 г., в которой говорится, что астрономия написана астрологами: «Остролиогове в книзе остромонии о 7 планидах пишут»[123].

Вскрывается удивительное единение противоположных в идеологическом отношении направлений, выступающих за включение астрологии в математику. Достаточно просвещенные в научном отношении, возрожденчески мыслящие люди (еретики «жидовски мудрствующие»; возможно, Николай Булев), очевидно, стремились включить в состав математики астрологию, чтобы утвердить ее в качестве научной дисциплины. Обскурантски настроенные слои также отождествляли математику с астрологией, но с другой, негативной целью: чтобы иметь основание запретить математические знания и тем самым подорвать базу астрологии. Фактически они сознательно или стихийно исходили из того, что замещение астрономии астрологией либо их отождествление было достаточным для зачисления астрологии в состав математики (по средневековой системе квадривия). Представители просвещенного православия (Матфей Властарь, архиеп. Геннадий, Максим Грек) понимали, что средневековая мате-

матика может служить базой для занятий астрологией, но не отождествляли их, сознавая образовательную ценность квадривия. Исторически подобный подход восходит к взглядам св. Григория Нисского (ок. 335 – ок. 394), христианского теолога каппадокийского круга. По представлению этого греческого ученого, церковные люди светское знание, в том числе математику, должны сохранять подобно богатству, которое следует в нужном случае использовать: «Естественную философию, геометрию и астрономию... хранить у себя, чтобы употребить в дело при времени»[124].

В условиях Предвозрождения астрология, способствуя «объективизации естествоведения» (термин И. М. Рабиновича)[125], служила зоной «выхода» научного знания из-под контроля Церкви. Примером может служить сравнительно недавно обнаруженный и расшифрованный текст, состоящий из набора таблиц, находящихся в смысловой взаимосвязи. Таблицы сохранились в древнерусской рукописи конца XV – начале XVI в., имеют название «По сему часы разумети дневные и нощные»[126]. Они предназначались для определения любого наугад взятого дня и часа как «доброго», «среднего» или «злого» с целью прогнозирования событий, происходящих в соответствующий день и час дня или ночи. Текст имеет две соединенных воедино смысловых составляющих: календарную и астрологическую. Календарная часть содержит таблицу, по которой устанавливался день недели любой даты (по юлианскому календарю, т. е. старому стилю). К астрологической части относится таблица «качеств» дней недели и часов по типу «доброго», «среднего» и «злого» с указанием светила-управителя. Кроме того, в произведение входили таблицы, сопрягавшие календарную и астрологическую составляющие в одно целое. С их помощью устанавливался хронократор (управитель) светлого времени суток (дня) и отдельно управитель темного времени суток (ночи), определялось «качество» соответствующего светового дня и каждого дневного часа, а также ночи и каждого ночного часа[127]. Текст «По сему часы разумети» – уникальное произведение, соединяющее в себе календарное (научное) и сокровенное (астрологическое) знания, своего рода астрологический «вечный календарь»[128].

На Руси с XV в. были распространены сочинения по «народной» астрологии с упрощенным содержанием. Так, в типичных сочинениях по «народной» астрологии месячное распределение благоприятных («добрых») и неблагоприятных («злых») дней и часов для бытовых и медицинских целей (стрижки волос, сельхозработ, флеботомии и пр.) неправомерно распространялось на все месяцы любого года. Превращение текста, составленного для определенного года и месяца, в универсальный, якобы сохраняющий сокровенные свойства независимо от времени, лишало его прогностического смысла[129].

Не таким было произведение «По сему часы разумети дневные и нощные». За счет использования юлианского «вечного календаря» оно устанавливало сокровенные характеристики дней и часов строго расчетным путем, тем радикально отличаясь от застывших перечней «народной» астрологии. Юлианский «вечный календарь» того типа, который используется в тексте «По сему часы разумети», но только в форме «рук», применялся на Руси с домонгольского времени для расчета дня Пасхи. Календарные «руки» – яркий пример богословской сакрализации древнерусских календарных знаний[130]. Указанный календарный инструментарий, только не в виде «рук», а в форме прямоугольных таблиц, был использован для вечного «астрологического календаря». Возможно, он появился до распространения ереси «жидовствующих» и отражает иную возрожденческую традицию, чем у еретиков. Эта иная традиция была связана с освобождением древнерусских научных знаний по астрономии (календарю) от Церкви путем их использования в астрологии, независимой от официальной религии. Надо учитывать, что к тому времени западноевропейская университетская астрология представляла собой довольно сложный комплекс знаний, опиравшийся на серьезную научную базу астрономии и математики. По-видимому, «жидовствующие» в идеале хотели для Руси именно такой астрологии, судя по используемому ими «Шестокрылу»[131]. Этого не случилось из-за разгрома еретиков в нач. XVI в., и, очевидно, не могло произойти в ближайшее время из-за отсутствия в стране системы «научной» астрологии, подобной западноевропейской. Однако на Руси издавна использовались элементы «управительной» астрологии, в частности по системе «добрых» и «злых»

дней, которая в XV в. распространилась с дней на часы в связи с появлением механических часомерных устройств. «По сему часы разумети» соединяет в себе юлианский «вечный календарь» с системой хронократоров (управителей) часов по астрологическим «качествам» «добрых», «средних» и «злых», тем самым придавая соответствующим прорицаниям «научный» астрологический смысл.

Церковь боролась на два фронта – с астрологией «жидовствующих» и обретающими «научный» статус прорицаниями по часам. Об этом свидетельствует послание известного церковного деятеля Филофея «О злых днях и часах» 20-х гг. XVI в.[132] Он скептически оценивал возможности «Шестокрыла» и разоблачал веру в «злые» дни и часы. В последнем случае он опирался на логику, рассуждая так: если Бог сотворил «злые» дни и часы, и человек, родившийся в такой час, заранее предназначался для злодейства, то Бог, наказывая за это, поступал несправедливо, т. к. сам повинен в его зле. Получалось логическое противоречие: Бог не мог быть одновременно и справедливым и санкционирующим «злые» дни и часы. Эта аргументация нашла поддержку в историографии[133]. Филофей, следовательно, использовал не аргументы божественного откровения, а логический прием приведения к противоречию для доказательства несоответствия веры в «злой» час вере в Бога. Использование логики вместо положений богословской схоластики может свидетельствовать о том, что сам Филофей не избежал влияния возрожденческой идеологии, но при этом он, скорее всего, адресовал свои доводы не только слоям, исповедующим ортодоксальные церковные взгляды, но преимущественно людям, которые стояли на позициях возрожденческой мысли.

Итак, Предвозрождение – сложный период русской церкви, в котором важной, недостаточно изученной составляющей являются преобразования, происходившие в научных представлениях, – главным образом, в астрономии (календаре) и арифметике под «покровом» эзотерики (преимущественно астрологии). С учетом наибольшего распространения на Руси «управительной» астрологии и появления часомерных механизмов в городах и монастырях «объективизация естествоведения» в первую очередь выразилась в попытке научного подхода к прогнозу собы-

тий по хронократорной (управительной) системе «добрых» и «злых» дней и часов. Разгром ереси «жидовствующих», развивавших другую модель «естествоведения»[134], в целом неблагополучно сказался также на судьбе прорицаний по дням и часам, вынуждая использовать последние с оглядкой, неявно. В возникших в этих условиях произведениях, написанных в возрожденческих традициях, следует ожидать преломления некоторых или всех отмеченных особенностей и черт:

1. Стремления к определенной независимости от абсолютного церковного авторитета путем «уклонения» в эзотерику;
2. Использования прогностических данных по «добрым» и «злым» дням и часам, причем, возможно, в скрытом виде;
3. Применения логики там, где раньше довольствовались апелляцией к христианскому вероучению;
4. Расширения сферы нумерологии за счет естественнонаучных и астрологических знаний, тогда как прежде типичной была церковная сакрализация.

В этой связи небезынтересно установить, насколько полно указанные черты возрожденческого образа мыслей отражены в «Сказании».

11. Проявление автором «Сказания» возрожденческих взглядов

Если автором «Сказания» являлся еп. Митрофан Коломенский, то он был знаком с ересью «жидовски мудрствующих», т. к. был духовником Ивана III в годы ожесточенной борьбы с ними Церкви и светских властей. Причем именно ему адресовал св. Иосиф Волоцкий послание, направленное против этих еретиков[135]. Возможно, Митрофану была знакома идея «жидовствующих» о замене астрономии на астрологию в квадривии, что было чревато приобретением последней статуса математической науки и освобождением математической образованности от церковной опеки. Мог он знать и о позиции просвещенного православия (Матфей Властарь и др.), характеризовавшего математику как необходимое людям знание, но требующее церковного контроля, чтобы избежать усиления астрологии.

По-видимому, можно говорить о существовании в России начала XVI в. своеобразного возрожденческого «поля» «объективизации естествоведения», состоящего из элементов герметизма (преимущественно астрологии) и определенных знаний из предметов математического квадривия: арифметики, геометрии, неких числовых закономерностей музыки, астрономии (включая календарные вычисления). Указанное «поле» воздействовало на общественное сознание и через него на автора «Сказания». Митрофан, находившийся в гуще идеологических и политических событий, мог прогрессивно судить по поводу «внешнего» знания и отразить свое мнение в «Сказании», если был его автором. Изучение скрытых смыслов произведения показывает, что автор придерживался возрожденческих взглядов на «внешнее» знание, построив на нем драматургию Куликовского сражения. При этом божественный провиденциализм победы он основывал как бы на логике условий существования и познания[136].

Древнерусский автор следующим образом как будто бы интерпретирует условия логического существования и познания применительно к сокровенным «качествам» «добрых» и «злых» часов. Когда в противоборство вступали два противника, «доброта» часа не могла действовать на одного соперника и не влиять на другого. Нельзя было рассчитывать, что, подгадав начало сражения под «добрый» час, русские, например, одержат победу, ибо так же могли рассуждать и татары: ведь и они вступали в бой в «добрый» час. Следовательно, «доброта» часа была необходимым условием факта сражения, но недостаточным для победы одной из сторон, чего «доброта» часа не могла обеспечить, т. к. распространялась на обоих соперников одинаково. Когда наступал «злой» час, то благоприятное время для сражения заканчивалось, и, по идее, соперники должны были разойтись при равенстве сил или победу одерживал сильнейший. Наступление «злого» часа было достаточным условием прекращения боя. Отсюда следует, что сокровенное знание о «добрых» и «злых» часах обеспечивало победу сильнейшему сопернику. Не случайно, как заметил В. В. Колесов, среди русских пророческих текстов по «добрым» и «злым» дням и часам «нет ни воинских, ни государственных дел»[137]. Очевидно, для победы была важна реальная сила войска и профессионализм полководца, а «добрые» и «злые» часы име-

ли второстепенное значение. Однако в «Сказании», вопреки подавляющей силе татар, одержали победу русские благодаря вмешательству «высшей силы» в образе Святого Духа. Спрашивается, а оказывали ли «небесные силы» помощь ордынцам? Мамай обратился к своим богам, по «Сказанию», поздно, когда понял, что терпит поражение, «и не бысть ему помощи»[138].

Победу русским на Куликовом поле, по «Сказанию», обеспечили следующие условия:

1. Предварительное моление воинами Дмитрия Донского Бога и православных святых о заступничестве; 2. Выступление засадного полка строго в 8 часов, когда на помощь русским пришел Святой Дух; 3. Сошествие на воинов засадного полка в 8 часов Святого Духа, который их руками уничтожил почти всех «неверных», обратив остальных в бегство.

Выполнение указанных трех условий привело к победе русских. И наоборот, эта победа могла произойти только в случае выполнения трех условий вместе. При невыполнении хотя бы одного из них победа русских не могла состояться. Значит, указанные три условия в совокупности как бы «метафорически» выражали необходимое и достаточное условие.

Итак, логика решающих событий Куликовской битвы, по «Сказанию», с учетом сокровенных свойств часов, на «языке» условий существования и познания, понимаемых в «метафорическом», а не математическом смысле, моделируется следующим образом:

Необходимое условие факта Куликовского сражения: если суждено быть сражению между войсками русских и татар, то оно произойдет в «добрый» час.

Достаточное условие прекращения Куликовского сражения: если настал «злой» час, то сражение прекратится (по той или иной причине, с тем или иным результатом).

Необходимыми и достаточными условиями победы Дмитрия Донского на Куликовском поле является набор из указанных выше трех условий, ни одно из которых нельзя исключить или добавить к ним новое.

В реализации указанных трех условий важнейшую роль играл воевода Боброк. 1. Благодаря «испытанию примет» он узнал, что победа русским достанется в результате огромных жертв и может быть обеспечена лишь в результате помощи «небесных сил»,

которые нужно заранее призвать на помощь. Поэтому он советовал Дмитрию Донскому, чтобы он войску «повели Бога призывати на помощь и святых ⟨...⟩ и вооружитися крестом»[139]. 2. Боброк не давал согласия на выступление засадного полка до момента 8 часов, несмотря на сильное психологическое давление со стороны кн. Владимира Андреевича и воинов, которые стремились на выручку основного войска. Однако досрочное выступление засадного полка могло привести к его безвременной гибели. 3. В случае задержки выхода полка из засады сражение могло кончиться победой татар, которые имели явный перевес. Этого удалось избежать благодаря Боброку, правильно определившему, что когда «дух потягу», то это — знамение свыше для атаки засадного полка, который становился носителем карающей силы Святого Духа против «поганых». В свете решающего значения «ведовских» деяний Боброка для Куликовской победы, по «Сказанию», обусловленный этим внутренний динамизм повествования в историографии отражен недостаточно. Слабо представлена в литературе проблема «ведовства» в «Сказании», которое квалифицируется как проявление язычества. Проведенный анализ произведения позволяет усматривать иную (не языческую) природу сокровенных мотивов «Сказания». «Ведовство» в нем только по форме соответствует дохристианским, языческим проявлениям, а на самом деле отражает новое, возрожденческое состояние «естествоведения» в стране начала XVI в., когда активизировался интерес к «внешней» мудрости во взаимосвязи эзотерических и естественнонаучных знаний.

По мнению Рудакова, замысел автора «Сказания» до сих пор до конца не разгадан, а разгадка заложена в роли засадного полка и его выходе на Куликово поле боя как кульминационном моменте всего повествования. Причем «смысл указанного известия практически не подвергался анализу»[140]. В результате Рудаков пришел к выводу, что «скорее всего, для автора памятника успех засадного полка связывался с началом помощи “небесных сил”, без которой победа в битве была бы, по его мнению, просто невозможна»[141].

Оставался неизученным вопрос о механизме внутренней логики смысла, связанной с помощью «небесных сил» в победе русских войск. Указателем к разгадке замысла может служить в «Ска-

зании» не соответствующий действительности день недели Куликовской битвы 8 сентября 1380 г. – пятница, вместо верной субботы. Бросающаяся в глаза очевидность «ошибки» может говорить о сознательном внесении ее в текст автором произведения. Анализ «Сказания» в указанном направлении выявил неожиданное обстоятельство. Оказалось, что пятницей 8 сентября было в 1503 и 1508 г., т. е. тогда, когда предположительно создавалось «Сказание». Не значит ли, что оно было начато в 1503 г., а закончено в 1508-м? Не значит ли, что указание пятницы является ключом датировки «Сказания»? Кроме того, в памятнике все памяти святых, для которых в тексте указаны дни недели, «укладываются» в промежуток 1503–1508 гг.: воскресенье 18 августа (свв. Флор и Лавр) было в 1504 г., четверг 27 августа (св. Пимен) был в 1506 г., суббота 28 августа (св. Моисей Мурин) была в 1507 г. Пропуск 1505 г., возможно, обусловлен траурным событием кончины Ивана III, произошедшей 27 октября 1505 г. Указанные памяти святых никак не связаны с реальными событиями, о которых говорится в «Сказании», т. е. они были введены автором в текст не для конкретизации изложения. Тогда для чего же? Не для того ли, чтобы дополнительно выделить датировочный промежуток 1503–1508 гг.[142]?

Вместе с тем выявляется некая символика чисел, связанных с интервалом 1503–1508 гг. и датами памяти святых (с днями недели). В эре от Сотворения мира, принятой в нач. XVI в., указанный интервал записывался так: 7011–7016 гг. Если сложить «малые лета»[143] годовых дат промежутка 7011–7016 гг., то получится число 81 (11+12+13+14+15+16=81). Суммировав числа дат указанных памятей, включая Рождество Богородицы 8 сентября, получим то же число 81 (8+18+27+28=81). Причем среди слагаемых три являются так называемыми числами Козерога: 8, 18, 28. Вычтя сумму чисел Козерога из 81, найдем 27 – число даты памяти св. Пимена (27 августа) или смерти Ивана III (27 октября). Получается, что числа памяти святых содержат второй, астролого-сокровенный смысл, «завязанный» на число 81, «олицетворяющее» датировочный интервал 1503–1508 (7011–7016) гг.

Сокровенность чисел Козерога (8, 18, 28) имеет прямое отношение к правлению Ивана III (и последующих русских монар-

хов). В то же время политически остро стоял вопрос об объединении русских земель под эгидой великого князя московского, который в этой связи претендовал на титул государя «всея Руси». Этому противился Запад, опасавшийся, что в случае согласия с титулом к Московии могли отойти польские территории и земли Великого княжества Литовского, заселенные православным русским населением. Среди средств политической борьбы Иван III применил нетривиальный способ, учитывающий значительную роль астрологов на Западе, советами которых пользовались европейские правители и вельможи. Опираясь на существовавшие представления об «управлении» Сатурном и Козерогом землями Великого княжества Литовского, Москвы и Новгорода, на представительской золотой монете Ивана III, своего рода великокняжеской «визитной карточке», предназначенной для раздачи зарубежным дипломатам и «государева жалования», были отчеканены четыре единорога. Этот фантастический зверь издавна на Руси представлял знак Козерога[144]. На монете Иван III словесно именовался великим князем «всея Руси», а изображение единорога как бы эзотерически удостоверяло это. Сокровенная идея о покровительстве Москве Козерога-единорога распространилась в придворных кругах, активизировавшись при Иване Грозном. Так, В. Н. Татищев считал единорога личной эмблемой Ивана Грозного, что подтверждается соответствующим рисунком на Малой государственной печати царя[145].

Совпадение даты Куликовской битвы с одним из чисел Козерога – 8 – могло подтолкнуть автора «Сказания» к выбору в качестве памяти святых (с днями недели) остальных чисел Козерога – 18 и 28, а также числа 27, совпадающего с датой смерти Ивана III – 27 октября 1505 г.

Если автор «Сказания» сознательно использовал числа Козерога для дат памяти святых, то он также мог прибегать и к другим сокровенным знаниям. В произведении важное место занимает предсказательное «ведовство» воеводы Боброка, которое, очевидно, автором «Сказания» обусловливалось соответствующими сокровенными текстами. Назвав 8 сентября 1380 г. пятницей, автор «Сказания» структуру благоприятных («добрых») и неблагоприятных («злых») часов воссоздаваемой картины Куликовского сражения должен был, по идее, установить в соответ-

ствии с этим днем недели. Для пятницы в справочном тексте «Часы на седмь дни: добры и средни и злы» или астрологическом «вечном календаре» «По сему часы разумети дневные и нощные» указывались 7-й и 8-й часы как «добрые», а 9-й – «злой». При этом в «Сказании» временная канва Куликовского боя, согласующаяся с сокровенными характеристиками часов, укладывалась автором в структуру условий существования и познания.

В «Сказании о Мамаевом побоище» кульминация повествования о Куликовском бое и победе русских обусловлена исследованием сокровенной информации о часах, входящей в состав «внешнего знания». Средневековый автор предстает человеком с логико-математическими способностями, которые проявились в проведении крипто-датировочных расчетов и использовании логико-мыслительных структур, соответствующих условиям существования и познания. В целом же он отразил возрожденческие тенденции, существовавшие в русском общественном сознании XV–XVI вв., а именно:

1. Несмотря на отчетливо выраженный провиденциализм определяющей роли Бога в Куликовской победе, в произведении ход боя с его драматическими перипетиями обусловливается своими внутренними закономерностями, направляемыми эзотерическими («ведовскими») действиями Боброка. В этом сказывается существо русского Предвозрождения, еще тесно связанного с религией (в отличие от западного Возрождения), но стремящегося от нее дистанцироваться, освободиться путем опоры преимущественно на симбиоз астрологических и естественнонаучных представлений.

2. Для западного Возрождения эзотерика, особенно ятроматематика (врачебная астрология), была областью «объективизации естествоведения», сформировавшегося на завершающей стадии Ренессанса в математическое естествознание Нового времени. Попытка «жидовствующих» приобщить Россию к «естествоведению» возрожденческого типа, по-видимому, не могла быть удачной из-за вскоре последовавшего их разгрома и иного типа русской астрологической прогностики, использовавшей хронократорные (управительные) свойства времени по качествам «добрых» и «злых» дней и часов. Отражение

этого в литературных произведениях, таких как «Сказание», имело скрытые формы, возможно, из-за церковных гонений на астрологию.

3. Логика в период русского Предвозрождения приобретала вес интеллектуального инструментария, в частности, благодаря переводческой деятельности «жидовствующих»[146]. Даже церковные ортодоксы, как Филофей, очевидно, осознавали, что в научном аргументировании законы логики бывают важнее цитат из Священного Писания. Автор «Сказания» видел в логике инструмент достоверного изложения исторических событий, структурировав трактовку Куликовского боя наподобие логики условий существования и познания.

4. Нумерология, возникшая в глубокой древности, на русской почве предстает в форме символического богословия. На период Предвозрождения приходится всплеск в области древнерусской числовой символики. В «Сказании» средства нумерологии расширены за счет естественнонаучного и астрологического «происхождения». Некоторые значимые числа текста имеют двойную сакральность: церковную и «внешнюю» по отношению к ней, обусловленную естественнонаучным знанием (хронологическими расчетами) и сокровенным (тайным) способом зашифровки.

В «Сказании» по пятнице выбраны хронократорные характеристики Куликовского боя, который в действительности происходил в субботу. В этом автор заявил себя человеком, который сам творит историю, уподобляясь Богу, т. е. предстает личностью ренессансного типа. Он строит собственную систему сакральных чисел и хронологических показателей (дней недели), символический смысл которых был известен только ему и посвященным в его тайну людям, тем самым как бы и здесь он встал рядом с Богом, т. е. и в этом случае заявил себя представителем возрожденческой идеологии. Загадка замысла «Сказания» оставалась скрытой и не до конца разгадана, т. к. недостаточно изучена природа русской возрожденческой идеологии в целом. Не разъяснены полностью в ней: место сокровенных знаний, идеологических споров вокруг наук математического квадривия и астроло-

гии, влияние запретительных мер Церкви на сокрытие возрожденческих взглядов и пр., однако ясно, что использование возрожденческого подхода к анализу текста открывает в исследовании этого произведения новые перспективы.

12. Заключение

Математика занимала бóльшее, чем считалось раньше, место в синкретическом общественном сознании Древней Руси. Календарно-математические знания проявляются в таких выдающихся духовных произведениях, как «Слово о законе и благодати» Илариона (1-я пол. XI в.), «Житие» Стефана Пермского, написанное Епифанием Премудрым (кон. XIV – нач. XV в.) и «Сказание о Мамаевом побоище» (нач. XVI в.). Древнерусские математические знания отражались в таких сферах духовной жизни, которые считались далекими от них. Так, в «Слове» Илариона художественная, метафорическая сторона в определенной части (сравнения Луна – иудаизм, Солнце – христианство) свидетельствует о влиянии на канву духовного текста пасхально-расчетного инструментария в виде календарных «рук», позднейшая копия которых сохранилась лишь в Скалигеровом Каноннике 1331–1332 гг. Чтобы пользоваться «руками» для расчета (перепроверки) даты христианской Пасхи, нужно было обладать умениями и навыками в области календаря и арифметики примерно на уровне знаний выдающегося древнерусского математика и компутчиста XII в. Кирика Новгородца, жившего примерно за столетие до Илариона. Реконструкция календарно-математических представлений, повлиявших на художественную выразительность «Слова о законе и благодати», существенно поднимает уровень математической культуры на Руси в 1-й половине XI в.

В агиографическом произведении известного древнерусского писателя Епифания Премудрого – «Житии» Стефана Пермского (кон. XIV – нач. XV в.) – обнаруживаются пересечения с «Учением» Кирика Новгородца (1136 г.). Это свидетельствует о неизвестной ранее форме влияния календарно-арифметического произведения на древнерусскую духовную книжность: не своим научным содержанием, а литературно-композиционными особенностями. Вместе с тем расширяется сфера использования за-

мечательного трактата Кирика и удревняется, как минимум на столетие, появление интереса к нему в период раннего русского Предвозрождения.

В «Сказании о Мамаевом побоище» явно не представлены, как в двух других проанализированных произведениях, календарно-математические знания (за исключением записи чисел и хронологических сведений). Нет прямых данных о том, что автор «Сказания» был знаком с астрологическим «вечным календарем» типа «По сему часы разумети дневные и нощные», основу которого составляют таблицы, ранее употреблявшиеся в форме «рук». Возможно, информацию о прогностическом времени по «добрым» и «злым» часам он брал из справочных текстов, подобных «Часам на седмь дни: добры и средни и злы» и известных на Руси с середины XV в. В таком случае место в его творческом багаже пасхальных «рук» становится как будто бы исчезающе малым. Оно является наибольшим в «Слове о законе и благодати» (1-я пол. XI в.), при написании которого Иларион, по-видимому, учитывал источник в виде календарных «рук» по типу сохранившихся в Скалигеровом Каноннике 1331–1332 гг. В «Житии» Стефана Пермского, написанном Епифанием Премудрым в кон. XIV – нач. XV в., эта связь имеет опосредованный характер, обусловленный наличием текстуальных пересечений с «Учением» Кирика Новгородца, очевидно, использовавшего «руки», но ничего об этом не сказавшего. Обнаруживается тенденция регрессивной динамики в отражении произведениями древнерусской расчетно-календарной традиции. Она снижается в направлении от более раннего времени к позднему: убывая от «Слова» Илариона к «Житию» и далее к «Сказанию».

Ситуация меняется, если «Сказание» рассматривать в свете концепции объективного знания Поппера. Тогда произведение выступает свидетельством, подтверждающим, что представленный в нем мир читающегося содержания не редуцируется к миру его скрытого содержания. Прежде скрытый замысел повествования разъясняется в выражениях, относительно (метафорически) подобных условиям существования и познания. Это имеет отношение к историко-математическому знанию, т. к. условия существования определяют логический смысл ряда математических предложений, в частности, связанных с понятиями прямой

и обратной теоремы и др. Влияние математики на духовные и художественные произведения Древней Руси в историографии разработано недостаточно. Даже явные случаи использования чисел и расчетов в древнерусской нумерологии исследовались практически одним В. М. Кириллиным, недавно подытожившим результаты в своей книге[147]. Вопрос о неявном влиянии календарно-математических и сокровенных знаний на древнерусскую литературу поставлен в настоящей статье, кажется, впервые. Его изучение, как представляется, целесообразно осуществлять в русле концепции объективного знания Поппера, оно может способствовать выявлению секретных смыслов в духовных и художественных текстах.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). СПб., 2000.

[2] *Симонов Р. А.* Древнерусская календарно-вычислительная практика и духовная культура // Древнерусская книжность: (Творчество и деятельность Стефана Пермского, естественнонаучные и сокровенные знания на Руси). М., 1995. С. 6–47.

[3] *Кириллин В. М.* Символика чисел... С. 239–240.

[4] См. библиографию в кн.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1. С. 202–204; Литература и культура Древней Руси: Словарь-справочник / Под. ред. В. В. Кускова. М., 1994. С. 51–52. См. также: *Ужанков А. Н.* Из лекций по истории русской литературы XI – первой трети XVIII вв. «Слово о Законе и Благодати Илариона Киевского». М., 1999.

[5] *Калугин Ф. Г.* Иларион митрополит Киевский и его церковно-учительные произведения // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / Под ред. А. И. Пономарева. СПб., 1894. Вып. 1. С. 56–57.

[6] Слово о законе и благодати // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 1. С. 30, 31.

[7] *Розов Н. Н.* Синодальный список сочинения Илариона – русского писателя XI в. // Slavia. Т. 32, кн. 2. Praha, 1963. С. 147–148.

[8] *Сумникова Т. А.* Перевод и примечания [к «Слову о законе и благодати»] // Культура как эстетическая проблема / Ин-т философии АН СССР. М., 1985. С. 123.

[9] *Лихачев Д. С.* «Слово о законе и благодати» Илариона // Альманах библиофила. Вып. 26. М., 1989. С. 49.

[10] *Ужанков А. Н.* Из лекций по истории русской литературы... С. 11–24.

[11] *Тихомиров М. Н.* Русская культура X–XVIII вв. М., 1968. С. 131. См. также: *Кожинов В.* Творчество Илариона и историческая реальность его эпохи // Альманах библиофила. Вып. 26. М.: Книга, 1989. С. 33.

[12] *Сумникова Т. А., Мильков В. В., Макаров А. И.* Комментарии к переводам сочинений Илариона // Идейно-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986. Ч. 1. Примеч. 48 (автор В. В. Мильков). С. 75. См. также: *Мильков В. В.* Осмысление истории Древней Руси. 2-е изд. СПб., 2000. С. 254.

[13] *Бобринский А.* Астрономия Библии. Париж, 1928. С. 9.

[14] *Матфей Властарь.* Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах, составленное и обработанное смиреннейшим Матфеем или Алфавитная синтагма М[атфея] Властаря / Перевод с греческого священника Николая Ильинского. М., 1996 (репринт). С. 368.

[15] *Розов Н. Н.* К изучению русско-армянских культурных связей древнего периода (митрополит Иларион и католикос Нерсес Шнорали) // Литературные связи. Т. 1. Русско-армянские литературные связи: Исследования и материалы. Ереван, 1973. С. 62–77.

[16] *П[етровск]ий М.* Иларион, митрополит Киевский и Доментиан, иеромонах Хиландарский // Изв. ОРЯС Имп. Академии наук. 1908. СПб., 1909. Т. 13. Кн. 4. С. 81–133.

[17] *Матфей Властарь.* Собрание... С. 368.

[18] *Кирик Новгородец.* Учение им же ведати человеку числа всех лет // Историко-математические исследования. Вып. 6. М.: Гостехиздат, 1953. С. 180–183.

[19] *Матфей Властарь.* Собрание... С. 368.

[20] Библия. М., 1989. С. 69–71.

[21] См. об этом подробнее: *Симонов Р. А.* «Рука Законодавца Моисея» — христианская версия еврейской Пасхи в славяно-русской традиции // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской культурной традиции. М., 1998. С. 193–207.

[22] *Климишин И. А.* Календарь и хронология. 3-е изд., доп. М., 1990. С. 258.

[23] *Кирик Новгородец.* Учение... С. 190–191.

[24] *Симонов Р. А., Цыб С. В.* К изучению древнерусской календарной традиции («индекта» и сентябрьские эпакты в «Учении» Кирика Новгородца) // Проблемы источниковедения истории книги / МГУП. М., 1997. Вып. 1. С. 10–11.

[25] Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984. С. 77.

[26] *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках // Записки Академии наук. Т. 9. Кн. 1. Прил. 3. № XIX. СПб., 1866. С. 89–90.

[27] *Van den Baar.* A Russian Church Slavonic Kannonik (1331–1332). The Haque; Paris: Mounton, 1968. P. 218–219.

[28] *Ibid.* P. 222–223.

[29] *Симонов Р. А.* Кирик Новгородец – ученый XII века. М., 1980. С. 86–88. См. также: *Симонов Р. А.* Древнерусская книжность (в свете новейших источников календарно-арифметического характера). М., 1993. С. 132–146.

[30] *Климишин И. А.* Календарь и хронология. 3-е изд., доп. М., 1990. С. 370.

[31] *Симонов Р. А.* Кирик Новгородец – ученый XII века. М., 1980; *Он же.* Древнерусская книжность...

[32] *Цыб С. В.* 2000 лет от Рождества Христова: История нашего летосчисления: Учеб. пособие. Барнаул, 1999. С. 67.

[33] Подробнее см.: *Симонов Р. А.* «Рука Законодавца Моисея» ... С. 194.

[34] *Симонов Р. А.* Кирик Новгородец... С. 86–88.

[35] Там же. С. 87.

[36] *Ужанков А. Н.* Из лекций по истории русской литературы... С. 6, 136.

[37] *Каменцева Е. И.* Хронология: Учеб. пособие. М., 1982. С. 41–51.

[38] *Беллюстин К.* Как постепенно дошли люди до настоящей арифметики. М., 1941. С. 99.

[39] *Симонов Р. А.* О новом древнерусском тексте 1138 г. // Историко-математические исследования. Сер. 2. 1995. Вып. 1 (36), № 1. С. 66–84.

[40] *Симонов Р. А.* Новое о методах рационализации счета славянскими пасхалистами (по рукописям XIV–XVII вв.) // Историко-математические исследования. Сер. 2. М., 1999. Вып. 3 (38). С. 11–31.

[41] *Кирик Новгородец.* Учение... С. 190–191.

[42] Российская национальная библиотека. Служебник XIV в. F. N. I. № 73. С. 394.

[43] *Симонов Р. А.* Новое в изучении творчества Кирика Новгородца (XII в.) // Восьмая научная конференция по проблемам книговедения: Тез. докл. М., 1996. С. 203–204.

[44] *Симонов Р. А.* О календарном стиле статьи 6615 г. Повести временных лет (опыт компаративного анализа) // Источниковедение и компаративный метод в гуманитарном знании: Тез. докл. / Российский гос. гуманитарный ун-т. М., 1996. С. 332–334.

[45] Слово о законе и благодати // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 1. С. 42–43.

[46] Там же. С. 30, 31.

[47] Там же. С. 48, 49.

[48] *Бобринский А.* Астрономия Библии. С. 33.

[49] *Симонов Р. А.* 2000-летие христианства в свете древнейшей русской календарной символики // Гербовед. 2000. № 1(39). С. 18–31.

[50] *Шахматов А. А.* Повесть временных лет: Вводная часть. Текст. Примечания. Т. 1. Пг., 1916. С. 191.

[51] Там же. С. 192.

[52] *Лант Г. Г.* Еще раз о мнимых переводах в Древней Руси // ТОДРЛ / Ин-т рус. лит. РАН. Т. 51. СПб., 1999. С. 437. См. также: *Киселева М. С.* Учение книжное: текст и контекст древнерусской книжности / Ин-т человека РАН. М., 2000. С. 29.

[53] *Кирик Новгородец.* Учение... С. 190—191. См. также: *Симонов Р. А.* «Учение» Кирика – оригинальное древнерусское произведение // Историко-математические исследования. Сер. 2. М., 1999. Вып. 4 (39). С. 25—56.

[54] *Дробленкова Н. Ф., Прохоров Г. М.* Епифаний Премудрый // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 1. Л., 1988. С. 211—220.

[55] *Иванова М. В.* Древнерусские жития конца XIV—XV веков как источник истории русского литературного языка. М., 1998. С. 12.

[56] *Дробленкова Н. Ф., Прохоров Г. М.* Епифаний Премудрый // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 1. Л., 1988. С. 212.

[57] *Прохоров Г. М.* Стефан // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 2. Л., 1989. С. 411—416.

[58] *Симонов Р. А., Чернецов А. В.* Предисловие // Древнерусская книжность: (Творчество и деятельность Стефана Пермского, естественнонаучные и сокровенные знания на Руси). М., 1995. С. 4—5.

[59] *Кирик Новгородец.* Учение... С. 178.

[60] Древнерусские предания (XI—XVI вв.) / Подгот. древнерусского текста, перев. и коммент. В. В. Кускова. М., 1982. С. 162, 202.

[61] *Кирик Новгородец.* Учение... С. 188, 190.

[62] Древнерусские предания... С. 185—187, 221—222.

[63] *Прохоров Г. М.* Пахомий Серб (Логофет) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 2. Л., 1989. С. 157—177.

[64] *Иванова М. В.* Древнерусские жития... С. 170—171.

[65] *Кирик Новгородец.* Учение... С. 191.

[66] Древнерусские предания... С. 222, 355.

[67] *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 184—185.

[68] *Пиотровская Е. К.* Кирик Новгородец (XII в.) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. Л., 1987. С. 216.

[69] *Чернецов А. В.* «Самотворитель новыя грамоты» Стефан Пермский // Древнерусская книжность: (Творчество и деятельность Стефана Пермского, естественнонаучные и сокровенные знания на Руси). М., 1995. С. 58, 125—128.

[70] *Прохоров Г. М.* Пахомий Серб... С. 168.

[71] *Мильков В. В.* Заключение // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 451.

[72] *Морозов Б. Н., Симонов Р. А.* Календарные мотивы «Учения» Кирика (1136 г.) у Ионы Соловецкого (последняя четверть XVI в.) // Вторые чтения, посвященные памяти А. А. Зимина: Тез. докл. и сообщ. М., 1995. С. 363–369.

[73] *Дмитриев Л. А.* Задонщина // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 1. Л., 198. С. 347.

[74] *Кучкин В. А.* Дмитрий Донской и Сергий Радонежский в канун Куликовской битвы // Церковь, общество и государство в Феодальной России. М., 1990. С. 114; Памятники Куликовского цикла / Гл. ред. акад. Б. А. Рыбаков; Ред. В. А. Кучкин. СПб, 1998. С. 134.

[75] *Клосс Б. М.* Об авторе и времени создания «Сказания о Мамаевом побоище» // IN MEMORIAM: Сб. памяти Я. С. Лурье. СПб., 1997. С. 253–262.

[76] Памятники Куликовского цикла. С. 5–6.

[77] Там же С. 134–222.

[78] *Рудаков В. Н.* «Духъ южны» в «Сказании о Мамаевом побоище»: К проблеме средневекового восприятия пространства // Научная конференция молодых ученых исторического факультета МПГУ им. В. И. Ленина. М., 1995. С. 9–10; *Он же.* Хронологические указания о событиях 8 сентября 1380 года в памятниках Куликовского цикла // Источниковедение и компаративный метод в гуманитарном знании: Тез. докл. и сообщ. науч. конф. / РГГУ. М., 1996. С. 337–340; *Он же.* Семантика хронометрического указания в древнерусской книжности (на материале «Сказания о Мамаевом побоище») // Букинистическая торговля и история книги. Вып. 5. М., 1996. С. 121–125; *Он же.* «Духъ южны» и «осьмый час» в «Сказании о Мамаевом побоище» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 9. М., 1998. С. 135–157.

[79] *Рудаков В. Н.* «Духъ южны» и «осьмый час»... С. 142.

[80] Памятники Куликовского цикла. С. 180.

[81] Там же. С. 180.

[82] *Рудаков В. Н.* «Духъ южны» и «осьмый час»... С. 142.

[83] Там же. С. 149.

[84] *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. М., 1863. С. 382–384.

[85] *Коган М. Д., Понырко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. Т. 35. Л., 1980. С. 7.

[86] Памятники Куликовского цикла. С. 182.

[87] *Симонов Р. А.* Косой, дневной, ночной час // Рус. речь. 1993. № 4. С. 68–74.

[88] Сказание о Мамаевом побоище // Памятники литературы Древней Руси. XIV – середина XV века. М., 1981. С. 554; Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 44.

[89] Сказания и повести о Куликовской битве. С. 122, 378.

[90] Памятники Куликовского цикла. С. 171.

[91] *Симонов Р. А.* О причине появления дополнения к описанию Куликовской битвы в гражданских изданиях «Синопсиса» // Тез. докл. 39-й научно-практической конференции... / МГУП. М., 1999. Ч. 2. С. 99.

[92] Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 302.

[93] *Колдуэлл М.* Психология: Словарь-справочник. М., 1999. С. 245.

[94] Памятники Куликовского цикла. С. 170.

[95] Там же. С. 179.

[96] Там же. С. 173.

[97] *Рудаков В. Н.* «Духъ южны» и «осьмый час»... С. 140.

[98] Памятники Куликовского цикла. С. 167.

[99] Там же. С. 172.

[100] *Янин В. Л.* К вопросу о происхождении Михаила Клопского // Археографический ежегодник за 1978 год. М., 1979. С. 52–61.

[101] Там же. С. 59.

[102] *Осипова О. С.* Двоеверная традиция как проявление архетипа (по материалам церковных обличений) // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. М., 2000. С. 49, 50.

[103] Там же. С. 52, 53.

[104] *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Л., 1973. С. 119.

[105] *Грушевицкая Т. Г., Садохин А. П.* Концепции современного естествознания. М., 1998. С. 65.

[106] *Гарэн Э.* Магия и астрология в культуре Возрождения // *Гарэн Э.* Проблемы итальянского Возрождения: Избр. работы. М., 1986. С. 331–349.

[107] *Лихачев Д. С.* О филологии. М., 1989. С. 95.

[108] Там же. С. 148–149.

[109] Там же. С. 152.

[110] *Грушевицкая Т. Г., Садохин А. П.* Концепции... С. 65.

[111] См.: *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей в эпоху Возрождения. М., 1983. С. 7 и сл. *Симонов Р. А.* Рец. на кн.: *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей в эпоху Возрождения // Философские науки. 1984. № 5. С. 190.

[112] *Кириллин В. М.* Указ. соч. С. 50, 283–284.

[113] *Грушевицкая Т. Г., Садохин А. П.* Концепции... С. 66.

[114] *Матфей Властарь.* Собрание... С. 368.

[115] *Турилов А. А.* Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР (для Сводного каталога рукописных книг, хранящихся в СССР). М., 1986. С. 78.

[116] *Таубе М.* Послесловие к «Логическим терминам» Маймонида и ересь жидовствующих // IN MEMORIAM: Сб. памяти Я. С. Лурье. СПб., 1997. С. 246.

[117] Грамота архиепископа Генадия Новгородского владыце Прохору Сарьскому // *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси в XIV – начале XVI века. М.; Л., 1955. С. 311.

[118] *Лурье Я. С.* Геннадий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 1. Л., 1988. С. 145.

[119] *Симонов Р. А.* Об использовании древнерусскими книжниками приема «тонкой правки текста» в «Сказании о князьях владимирских» // Букинистическая торговля и история книги. Вып. 8. М., 2000. С. 5–6.

[120] *Basile G. M.* Astrology and Sixteenth-Centure Moscovy // Московская Русь (1359–1584): культура и историческое самосознание. М., 1997. С. 418–430.

[121] *Максим Грек.* Сочинения. Казань. 1860. Ч. 1. С. 362–363.

[122] Цитируется по кн.: *Малинин В.* Старец Елиазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901. С. 252.

[123] РНБ, Q.IX. 50. Арифметика 1684 г. С. 158.

[124] *Григорий Нисский.* Творения. М., 1861. Ч. 1. С. 296. См. также: *Полянский С. М.* Религиозно-философская проблематика в «Послании о посте» митрополита Никифора // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. М., 2000. С. 275.

[125] *Рабинович И. М.* О ятроматематиках // Историко-математические исследования. Вып. 19. М., 1974. С. 223–230.

[126] РГБ. Ф. 354 (Вологодское собрание), № 14. Псалтырь с восследованием. Кон. XV – нач. XVI в. Л. 663.

[127] *Симонов Р. А.* Астрологический «вечный календарь» в рукописи кон. XV–нач. XVI в. // Букинистическая торговля и история книги. Вып. 4. М., 1995. С. 54–69.

[128] Воспроизведение оригинала: *Simonov R. A.* Russian Astrology: A New Monument of the Late Fifteenth and Early Sixteenth Centuries // XVIII[th] International Congress of Buzantine Studies: selected papers. Vol. 4. Shepherdstown (USA), 1996. P. 297.

[129] *Симонов Р. А.* Астрологический «вечный календарь»... С. 65–67.

[130] *Симонов Р. А.* 2000-летие христианства... С. 18–31.

[131] *Кузаков В. К.* О восприятии в XV в. на Руси астрономического трактата «Шестокрыл» // Историко-астрономические исследования. Вып. 12. М., 1975. С. 113–120.

[132] *Филофей.* Послание о злых днях и часах // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. С. 440–485.

[133] *Голоскевич К.* Астрология в России в XV–XVI вв и послание старца Псковского Елеазарова монастыря Филофея «на звездочетца и латыны». Остров, 1897. С. 19; *Малинин В.* Старец Елиазарова монастыря Филофей и его послания. С. 306; *Симонов Р. А.* Русская астрологическая книжность (XI – первая четверть XVIII века). М., 1998. С. 52.

[134] На полуофициальном уровне переход на концепцию «жидовствующих» в части включения астрологии в квадривий вместо астрономии произошел при царе Алексее Михайловиче в «Книге избранной вкратце», подготовленной Николаем Спафарием и Петром Долгово в 1672 г., по-видимому, для справочных и педагогических целей. Соответствующий текст опубликован в кн.: *Николай Спафарий.* Эстетические трактаты / Подгот. текстов и вступит. ст. О. А. Белобровой. Л., 1978. С. 45–46. «Замедленный Ренессанс» русского Предвозрождения «перешел и в XVII век» и вылился в формы барокко (*Лихачев Д. С.* О филологии. С. 164, 167). Как отмечает О. А. Белоброва, трактаты Николая Спафария существенно важны «для характеристики эстетики московского барокко» (*Белоброва О. А.* Личность и научно-просветительские труды Николая Спафария // *Николай Спафарий.* Эстетические трактаты. С. 3) Таким образом, возрожденческая попытка «жидовствующих» по сближению астрологии с математикой осуществилась (насколько полно, трудно судить) в системе образовательного квадривия лишь спустя около двух столетий, на завершающей стадии Предвозрождения – в условиях русского барокко.

[135] *Клосс Б. М.* Об авторе... С. 261.

[136] Выявление скрытых смыслов связано с установлением мыслей автора произведения, которые явно не представлены в самом анализируемом тексте. Такого рода исследовательский подход относится к числу сложных и нуждается в четком методологическом обосновании. В данном случае представляется целесообразным использовать концепцию объективного знания Карла Поппера (*Popper K. R.* Objective Knowleage: An Evolutionary Approach. Oxford: Clarendon Press, 1979). Его история предполагает существование нередуцируемых друг к другу трех миров: «Физического и ментального мира и мира объективного знания» (*Поппер К.* Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 514). До К. Поппера строгое различение мира психических состояний сознания в процессе математического творчества и мира логического содержания знания проводил Бертран Больцано (1781–1848). Он считал, что «логика имеет дело с истинами, существующими вне времени и пространства, с математическими суждениями» – миром идеальных предметов самих по себе (*Овчинников Н. Ф.* Мир объективного знания: развитие концепции от Платона до Поппера // Годичная научная конференция, 2000 / Ин-т истории естествознания и техники РАН. М., 2000. С. 119–120). В соответствии с установкой Больцано–Поппера скрытые смыслы произведения могут укладываться в определенную систему логических структур, характеризующих существо математических суждений. К числу таковых, например, относятся условия существования и познания, см.: Условия // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 707–708.

[137] *Колесов В. В.* Комментарий // Домострой / Сост., вступит. ст., пер. и коммент. В. В. Колесова. М., 1990. С. 299.

[138] Памятники Куликовского цикла. С. 181–182.

[139] Там же. С. 172.

[140] *Рудаков В. Н.* «Духъ южны» и «осмый час»... С. 135.

[141] Там же. С. 142.

[142] О датировочной роли дней недели в «Сказании» см.: *Симонов Р. А.* Логика и «управительная» астрология в «Сказании о Мамаевом побоище» // Гербовед. (В печати).

[143] О календарном значении «малого года» («малого лета») см.: *Симонов Р. А.* Представления о времени в допетровской Руси на основе новых данных о пасхальных расчетах // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. М., 2000. С. 355–365.

[144] *Симонов Р. А.* О причинах появления единорогов на золотой монете («корабельнике») Ивана III // Гербовед. 1997. № 3 (15). С. 75–79.

[145] *Татищев В. Н.* История Российская. М.; Л., 1962. Т. 1. С. 370. Подробнее об эмблеме единорога см.: *Симонов Р. А.* Древняя государственная эмблема России – единорог // Труды историко-архивного ин-та. Т. 34: Сб. ст. геральдического семинара ИАИ РГГУ. Вып. 1. М., 2000. С. 283–299.

[146] *Симонов Р. А., Стяжкин Н. Н.* Историко-логический обзор древнерусских текстов «Книга, глаголемая логика» и «Логика Авиасафа» // Философские науки. 1977. № 5. С. 133–143.

[147] *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). СПб., 2000.

М. Ю. Люстров

ШВЕДСКО-РУССКИЕ ЛИТЕРАТУРНЫЕ СВЯЗИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII в.

В России XVIII в. Швеция воспринималась как малоизвестная страна. В предисловии к изданному в 1797 г. переводу «Всеобщего Швеции изображения» Ж.-П. Катто-Каллевиля было высказано предположение, что «соседственность Швецкого государства может быть причиною, что по сие время никто не вздумал сообщить обстоятельнаго об оном сведения»[1]. В самом деле, на протяжении XVIII в. в России преобладали сочинения, касающиеся шведской истории — например, раздел «Введения в гисторию Европейскую» (СПб., 1718) С. Пуфендорфа, посвященный Швеции, «История о переменах, происходивших в Швеции в разсуждении веры и правления» (СПб., 1764) аббата Верто, «Монумент шведскому генералу И. Банеру» (М., 1788) К. И. Ингмана или «Краткая история королевской шведской фамилии» (М., 1790). О географии, промышленности и народонаселении Швеции было известно значительно меньше, а о литературе не было известно ничего.

«Всеобщее Швеции изображение» — первое переводное произведение, в котором рассказывается о шведской поэзии (в главе «Науки и художества»). По мнению Катто-Каллевиля, долгое время шведская поэзия была несовершенной, сильно отставала от французской и поэтому не заслуживала внимания: «Франция уже пользовалась изящными творениями Корнеля, Рассина, Буало, когда еще Швеция едва только Ронзаров, Депортов, Теофилов имела». Однако «около половины сего (XVIII. — *М. Л.*) века вкус к наукам в недрах государства водворился, и с сего времени стихотворцы явились, которыми Швеция гордиться может»[2].

В первой половине XVIII в. в России отсутствовали даже такие оценки шведской поэзии. О ней не знали и ею не интересовались. В помещенной в «Новый и краткий способ к сложению российских стихов» «Епистоле от российской поэзии к Аполлину» В. К. Тредиаковский перечисляет страны, в которых расцветает поэтическое искусство: наряду с Францией и Германией упоминается Индия, Персия, Турция и Польша. Имея в виду все народы («Словом, нет уже нигде таково народа, / Чтоб честна там сестр моих не была порода»), Тредиаковский называет в основном «соседственные» с Россией страны[3]. Швеция в этом списке отсутствует. А поскольку Тредиаковский был знаком с силлаботоническим стихотворением-предисловием И. Г. Спарвенфельда к книге Н. Бергиуса о русской церкви (впервые изданной в 1704 г.) и оно, возможно, сыграло свою роль в становлении новой русской поэзии[4], отсутствие упоминания о шведском стихотворстве становится значимым. Объяснить этот факт можно лишь тем, что шведская поэзия воспринималась как второстепенная и не обладающая какими-то характерными особенностями: она была не столь экзотической, как турецкая, и не оказала такого влияния на русскую поэзию, как польская.

Кроме того, в России отсутствовали переводы шведских стихотворений, выполненные в утилитарных целях. По замечанию С. И. Николаева, в конце XVII в. в Посольском приказе создавались стихотворные переводы иностранных стихотворений, содержащих «антирусские» выпады, но ввиду приоритетности русско-польских политических отношений русских переводчиков интересовали только польские тексты[5].

В Петровскую эпоху отсутствие сведений о шведском стихотворстве может быть связано с проводимой в России литературной политикой, в соответствии с которой поэтические произведения не представляли интереса как таковые[6], в дальнейшем же — ориентацией русской литературы на литературы других европейских стран.

В самой же Швеции первой половины XVIII в. свою поэзию знали хорошо, подчас она становилась темой стихотворных деклараций. Так, в 1738 г. в Стокгольме было издано стихотворное письмо шведского поэта, скрывающегося под именем Аримаспус, в котором упоминаются и Шерньельм, и Колумбус, и Луцидор, и

Лагерлеф, и фру Бреннерс, и Руниус, и прочие известные шведские авторы[7].

Что касается русского стихотворства, то в Швеции первой половины XVIII в. оно было известно мало (по замечанию исследователя, «вторая половина XVIII века явилась начальным периодом в истории русско-шведских литературных связей, пока еще эпизодических, но уже пробуждавших в Швеции внимание к духовной жизни России»[8]). Правда, в отличие от России, где о шведской поэзии не знали ничего, русское стихотворство вызывало интерес ученых шведов: И. Г. Спарвенфельд в 80-е гг. XVII в. написал силлабическое стихотворение на русском языке, в 1697 г. опубликовал вирши на смерть Карла XI («Плачевная речь по Карлу XI»), а его упоминавшееся выше стихотворное предисловие к трактату Н. Бергиуса знакомило шведов с русским поэтическим искусством[9]. Имена русских поэтов также были знакомы шведам: в вышедшей в 1730 г. в Германии книге шведа Ф. Й. Страленберга «История путешествий в Россию, Сибирь и великую Татарию» упоминаются Симеон Полоцкий и Феофан Прокопович.

Вместе с тем среди переводов со шведского, выполненных в России, и с русского, выполненных в Швеции, фигурируют не только политические документы или законодательные акты (в первой половине XVIII в. переводились или писались — и печатались — на языке соседа воинские артикулы и книги по военному делу, например шведское «Учение драгунское» — РГАДА. Ф. 9. Отд. II. Оп. 3. № 1, духовные грамоты, например Екатерины I — РГАДА. Ф. 2. № 22, манифесты, адресованные народу страны-соперницы, например печатный манифест Петра I на шведском языке — РГАДА. Ф. 20. № 33, но и произведения ораторского искусства и молитвословия. Эти переведенные сочинения могли представлять собой отсутствующее в литературе другой страны явление или принадлежать известным авторам, являться классическим образцом жанра и, таким образом, знакомить отечественного читателя с творчеством наиболее талантливых писателей соседней страны).

В 1725 г. на шведский язык было переведено знаменитое «Слово на погребение Всепресветлейшаго, Державнейшаго Петра Великаго Императора и Самодержца Всероссийскаго, Отца Отечества» Феофана Прокоповича.

В Швеции речь Феофана появилась в тот момент, когда отношения между недавно воевавшими странами стали вполне дружескими, и смерть российского императора должна была вызывать огорчение шведов. Действительно, лидер «голштинской партии» И. Цедергельм в письме А. Остерману писал: «...великий воин паде, какого Россия никогда не имела...не могу я своего и других сожаления о том довольно изъяснить»; весть о кончине Петра I была для него «не меньше болезненна», чем о гибели Карла XII[10]. В таком случае, слово Феофана оказывалось в одном ряду с аналогичными речами, посвященными смерти русских и шведских монархов и подчас адресованными народу соседней страны (в 1697 г. на русском языке была напечатана упоминавшаяся выше «Плачевная речь по Карлу XI» И. Г. Спарвенфельда). Однако специальный анализ шведского издания слова на смерть Петра I позволяет предположить, что мнение издателя о российском императоре и его деяниях отличается от точки зрения Феофана.

В 1741 г. появился конволют, включающий шведские и немецкие сочинения, в основном «русской» тематики, а также переводы с русского (в том числе и перевод речи Феофана). Среди представленных в конволюте текстов встречаются документы, связанные с событиями русской истории или историей русско-шведских политических отношений. Наряду со шведскими изданиями эпохи Северной войны (например, письмом 1701 г. о причинах разрыва мира с Россией), в конволют включены переводы русских документов, имеющих явно дискредитирующий Россию характер. Так, опубликованная в 1727 г. на шведском и немецком языках духовная грамота Екатерины I вызвала решительный протест со стороны России: бумага была объявлена подложной, а шведскому королю даже вчинен иск[11]. Шведский перевод обвинительного заключения по делу Феодосия Яновского (изданного Феофаном Прокоповичем в 1726 г.), по всей видимости, позволял шведскому читателю узнать о положении дел в русской церкви. Указанные тексты дают представление о том, какого рода русские документы переводились в Швеции, в конволюте же они создавали контекст, в котором оказывалась плачевная речь Феофана (мы говорим лишь о наиболее показательных переводах, причины появления которых очевидны и не нуждаются в специ-

альном анализе; поэтому мы оставляем в стороне исследование последнего входящего в этот конволют текста — шведского перевода манифеста Елизаветы Петровны 28 ноября 1741 г.).

Можно предположить, что о не вполне дружественном характере издания «Слова» говорит сама его тема: из речи Феофана шведы (далеко не все разделявшие мнение Цедергельма) узнавали, что недавно победивший Швецию монарх умер[12]. Кроме того, на истинное отношение издателя к Петру I указывает подпись на немецком языке под сопровождавшим текст перевода изображением облокотившейся на могильный камень фигуры: es ist alles eitel («все суета»). Эта картинка, таким образом, становилась своеобразным комментарием к тексту: все перечисленные деяния Петра оказывались лишь основанием для барочной сентенции. Схожий мотив встречается в «Славе печальной», но, в отличие от шведского издания, где слова о бессмысленности (!) земных трудов подытоживают речь, в «плачевной трагедии» реплика Смерти о преходящей славе не является выводом из всего сказанного о Петре.

При изучении русско-шведских литературных связей в первой половине XVIII в. необходимо учитывать, что переводчиков мало занимала эстетическая ценность переводимых текстов. Хотя речь Феофана относилась, без сомнения, к числу первоклассных произведений ораторского искусства, для шведов она была лишь одним из документов, посвященных России (таким же, как обвинительное заключение по делу Феодосия Яновского того же Феофана Прокоповича). В России в первой половине XVIII в. сочинения известных шведских авторов не переводились.

В то же время среди переводов со шведского встречаются не характерные для русской литературы сочинения, например, входящие в осуществленный в Петровское время перевод воинских артикулов Карла XI лютеранские «военные» молитвы. В конце воинских артикулов помещались утренняя и вечерняя молитвы, молитвы «высокого лица командующаго над войском», офицера, «рядового салдата» и «молитва, когда полевый бой или иные страшные случаи бывают»[13].

Каждый из участников сражения имел свою, приличную его званию, молитву: командующий должен был осознавать свою ответственность за все происходящее на поле боя, в том числе и

за жизнь вверенных ему солдат, и потому был обязан просить у Бога «мудрость и разум увидеть, еже мне и моим вредно или полезно может быти и их не без нужды иногда непотребно в беду не весть... рассуждая, что и они человецы, яко аз и что спаситель Иисус их так драгоценно, яко меня искупил и мне за их жизнь и кровь некогда ответ дати»[14]. Солдат же был обязан просить «благодать жалованием моим удоволится и никогда ближнему моему не сотворити, еже я не хощу да ближный мой мне паки сотворил», а также «началству моему верным и послушным быти»[15].

Последняя молитва, при всей своей традиционности, отличается от других содержащихся в этом сочинении текстов эмоциональным настроем. Это молитва человека, стоящего перед лицом смерти: «Ты ведаеши, какий страшный час ныне настоит и может быть, что я токмо пядию от смерти разстояния имам»[16] (эпитет «страшный» встречается здесь неоднократно). Известно, что эта шведская молитва была *специально* написана для подобных случаев, читалась вместе с 96 псалмом и, по словам П. Энглунда, «была центральной частью в очень важной психологической подготовке» перед сражением[17].

Вместе с тем некоторые из переведенных вместе с артикулами молитв появились на русском языке еще в XVII в. Открывающие «приложение» утренняя и вечерняя молитвы построены так же, как утренняя и вечерняя молитвы в изданном в 1628 г. на русском языке стокгольмском лютеранском катехизисе[18]. В обоих случаях молящийся утром благодарит Бога за ночное спокойствие и просит избавить его от дневных опасностей, вечером же благодарит Бога за благополучно завершающийся день и просит защитить ночью. При этом утренние и вечерние молитвы в «мирном» катехизисе и «военных» артикулах имеют характерные отличия: в книге артикулов молитву возносит постоянно подвергающийся смертельной опасности воин, и угрожающий ему враг — неприятель, ночное нападение которого представляется молящемуся особенно опасным («Ах, Владыко, аще мы спим, ты бдишь; хотя темнота помешает увидети неприятеля нашего намерение», — л. 119). Вероятно, по этой же причине среди молитв к артикулам отсутствуют напечатанные в катехизисе 1628 г. «мирные» молитвы «пред кушаньем» и «после кушанья».

Таким образом, «военные» молитвы выглядят более экспрессивными, чем молитвы из катехизиса (не содержащие, в частности, характерных междометий – «*Ах*, Владыко...», «*Ах*, мой Боже»), а, в свою очередь, произносимая непосредственно на поле битвы молитва «когда полевый бой или иные страшные случаи бывают» экспрессивней остальных «военных» молитвословий. Переведенная на русский язык *особая* «военная» молитва «когда полевый бой» выделяется даже на фоне других известных в России лютеранских молитвословий.

При анализе переводов лютеранских молитв необходимо учитывать, что в России XVII в. они воспринимались как враждебные православию, а их перевод – как происки врага. В предисловии к изданному в Москве в 1696 г. «Православному исповеданию веры» патриарх Адриан характеризовал катехизис 1628 г. следующим образом: «Мартина убо Лютера ученицы изобретши писмена словенороссийская точная, чистая и преведше на славенский чистый диалект своих им лживых догматов доводы и типом издавше изнесоша на свет свой яда полный не цвет обнюхающыя услаждающий, но терн осязающыя убодающий две книжичицы»[19]. Действительно, лютеранские молитвы на русском языке использовались шведами для распространения лютеранства (что подтверждает издание этих же молитв на русском языке сразу после разгрома русских войск под Нарвой в 1700 г. – Нарва, 1701).

При этом из переведенной книги воинских артикулов традиционно «вражеские» молитвы не были исключены. Возможно, переводчик переводил *всю* книгу и не считал необходимым изымать что-либо из текста. В самом деле, на титульном листе русской книги оставлена фигурирующая в оригинале имеющая касательство к распространению шведского печатного издания и не имеющая никакого отношения к русской рукописной книге надпись: «Свышеимянованным королевскаго величества милостивым привилегием никому здесь в государстве и в принадлежащих землях изнова печатать или из инаго места привесть и продати при отнимании книг. Писаны от Гендриха Китсера в Стеколне».

С другой стороны, перевод лютеранских молитв – типичное для Петровской эпохи явление. Переводное «Основательное

наставление, как минеральной воде на Медеви в Остроготии налучшее быть употребленной...» (шведский оригинал издан в Стокгольме в 1702 г.) также заканчивается молитвой, правда, «молитвой по врачевании»[20]. Таким образом, в русском переводе шведского военного сочинения сохраняются военные молитвы, в русском переводе шведского медицинского сочинения — молитвы «врачебные».

Надо отметить, что в петровское время переводилось большое количество «лютеранских» текстов, некоторые из которых впоследствии объявлялись еретическими, и их распространение запрещалось (такая судьба постигла изданную в 1711 г. в переводе Иоанна Максимовича книгу И. Гергарда «Богомыслие»)[21]. Возможно, появление лютеранских молитв на русском языке объясняется характерной для Петровского времени лояльностью по отношению к протестантизму, но, в отличие от «Богомыслия», запрещать их распространение не было необходимости: переведенные в Петровское время шведские сочинения, включающие в свой состав молитвы, в России не издавались и известны в единичных рукописных экземплярах. Надо отметить, что в России не издавалась значительная часть переведенного на русский язык в XVIII в. (скорее всего, во второй половине) шведского литературного материала[22].

Равнодушие к иноязычным сочинениям, имеющим эстетическую ценность (при полном отсутствии переводов стихотворных произведений), является характерной чертой русско-шведских культурных взаимоотношений в первой половине XVIII в. Поэтому перевод слова Феофана Прокоповича на смерть Петра Великого выглядит скорее как исключение, чем правило. В России шведские писатели XVII—XVIII вв. не были известны до конца XVIII в., но уже в Петровское время появились шведские «военные» молитвословия, имеющие художественные достоинства (Д. М. Шарыпкин отмечал их поэтичность) и, что несомненно, неизвестные русской литературе. Эти литературные контакты могут показаться случайными и эпизодическими, однако само их наличие сомнений вызывать не может.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Всеобщее Швеции изображение. СПб., 1797. Без паг.

[2] Там же. С. 339.

[3] Новый и краткий способ к сложению российских стихов. СПб., 1735.

[4] Первый публикатор стихов Спарвенфельда на русском языке Н. Петровский обратил внимание на упоминание книги Н. Бергиуса в «Трех разсуждениях о трех главнейших древностях Российских» В. К. Тредиаковского (СПб., 1773).

[5] *Николаев С. И.* Поэзия и дипломатия (из литературной деятельности Посольского приказа в 1670-х гг.) // ТОДРЛ. Т. XLII. Л., 1989. С. 143–173.

[6] *Николаев С. И.* Литературная политика Петра I и переводная литература // *Николаев С. И.* Литературная культура Петровской эпохи. СПб., 1996. С. 25–28.

[7] Ett bref til Auctoren af thet Swenska. Stockholm, 1738.

[8] *Некрасов Г. А.* 1000 лет русско-шведско-финских культурных связей (X–XVIII вв.). М., 1993. С. 129.

[9] *Петровский Н. М.* Analecta metrica. VI. Мелкие заметки // Русский филологический вестник. 1914. Т. 71, № 2. С. 534–538; *Берков П. Н.* Из истории русской поэзии первой трети XVIII века // XVIII век. Сб. 1. М.; Л., 1935. С. 67–70; *Быкова Т. А.* К истории русского тонического стихосложения (неизвестное стихотворение И. Г. Спарвенфельда) / XVIII век. Сб. 3. 1958. С. 449–453; *Биргегорд У.* Плачевная речь по Карлу XI на русском языке // Подобаеть память сътворити: Essays to the Memory of A. Sjoberg. Stockholm, 1995. С. 25–37.

[10] Цит. по: *Некрасов Г. А.* Русско-шведские отношения и политика великих держав в 1721–1726 гг. М., 1964. С. 193.

[11] РГАДА. Ф. 2. № 22.

[12] Гибель «проигравшего», Карла XII, интересовала русских авторов и переводчиков значительно меньше. В «Слове похвальном о флоте российском и о победе галерами российскими над кораблями шведскими» (СПб., 1720) Феофан Прокопович вспоминает о смерти Карла лишь в связи с неудачами шведов: «И что велми дивно: сами неприятели тесноту свою истинною понужденни засвидетельствовали, когда на монетах недавно в память падшаго короля своего изданных лва вервием обвязаннаго напечатали» (л. 6 об). Если Карл и вызывал восхищение автора, о его гибели упоминали вскользь. Например, в рукописном стихотворении «В славу его царского величества на день торжества славной виктории, полученной над шведами в день 28 сентября 1708 года» (написанном в 1720 г. и ошибочно датированном С. И. Николаевым 1708 г.) говорится, что душа Карла ходит по берегу, «где Карон без разбору велит ожидать переправы», и что «пресветлейшая душа героя (или воина) по неволе в совершенном покое» (л. 2)

[13] ИРЛИ, древлехранилище, кол. В. Н. Перетца. № 215. В научный оборот этот текст ввел Д. М. Шарыпкин — Шведская тема в русской литературе Петровской эпохи // Русская культура XVIII в. и западноевропейские литературы. Л., 1980. С. 15.

[14] ИРЛИ... № 215. Л. 120 об.

[15] Там же. Л. 122 об.

[16] Там же. Л. 123.

[17] *Энглунд П.* Полтава: Рассказ о гибели одной армии. М., 1995. С. 82–83.

[18] Катихизис си есть греческое слово, а по руски именуется крестьянское учение перечнем, что человеку подобает прежде всего учитися и ведать о спасении души своей. Стокгольм, 1628.

[19] Православное исповедание веры. М., 1696. Л. 5 об.

[20] *Соболевский А. И.* Из переводной литературы Петровской эпохи: Библиогр. материалы. СПб., 1908. С. 21.

[21] *Николаев С. И.* Литературная культура Петровской эпохи... С. 22.

[22] *Люстров М. Ю.* «Эпистола к Аполлину» В. К. Тредиаковского: шведская параллель // В. К. Тредиаковский: ученый, поэт, переводчик. (В печати).

ЖИТИЯ И ЦЕРКОВНЫЕ СКАЗАНИЯ

О. В. Гладкова

«ЖИТИЕ ЕВСТАФИЯ ПЛАКИДЫ»: ОТ НЕСТОРА ДО МИЛОРАДА ПАВИЧА

Вопрос о том, как воспринимали памятник средневековой славяно-русской переводной (и не только переводной) литературы, неизменно возникает при его изучении. Первоначальным ответом на этот вопрос будет сама история этого текста, восстанавливаемая по рукописным источникам[1]. Наиболее полной становится картина, если удается обнаружить проникновение текста в другие литературные памятники. В этом случае оказывается возможным воссоздание определенных тенденций в восприятии произведения, подробностей литературной, культурной, церковной, исторической жизни. Не менее интересной оказывается картина проникновения древнего текста в литературу Нового времени.

Византийское «Житие Евстафия Плакиды», римского военачальника, перешедшего из язычества в христианство и испытавшего на своем жизненном пути массу приключений, было популярным чтением в Древней Руси[2]. Аккумулировав в себе ряд «бродячих» сюжетов и мотивов мировой литературы[3], «Житие», в свою очередь, послужило литературным (и историческим) источником для многих произведений XI – конца XX в. Образ страдальца-стратилата в разной степени вдохновлял Нестора и ряд безвестных древнерусских писателей, Н. С. Лескова, Н. Г. Чернышевского, И. А. Бунина, С. А. Есенина и сербского писателя-постмодерниста, близкого русской традиции, Милорада Павича.

Наша статья, таким образом, посвящена рассмотрению отражения «Жития» Евстафия Плакиды в литературных произведе-

ниях XI – конца XX в. Отдельная тема, остающаяся за рамками настоящего исследования, – проникновение «Жития Евстафия Плакиды» в фольклор, крестьянскую литературу, лубок, а также изобразительное искусство. Не касаемся мы здесь и другой объемной темы – работы над «Житием» Димитрия Ростовского, некоторые результаты наблюдений над которой уже опубликованы нами [4]. Особое исследование, посвященное изучению Жития Евстафия Плакиды в контексте рукописной традиции, также осталось за пределами настоящей работы.

1. Язычество и христианство

(*«Чтение о Борисе и Глебе» Нестора, «Сказание о Мамаевом побоище», «Повесть о Петре, царевиче Ордынском»*)

Согласно нашему предположению, Житие Евстафия Плакиды было переведено в период с 1038 по 1054 г. в Киеве по заказу Ярослава Мудрого. Блестящий перевод, выполненный по воле киевского князя, был призван служить источником аналогии для определения сакральной роли князя Владимира (апостол Павел – Евстафий Плакида – князь Владимир), что в полной мере отразилось в «Чтении о Борисе и Глебе» [5].

Свое произведение Нестор начинает с обширного вступления, в котором рассказывается о событиях, начиная от Сотворения мира до крещения Руси. «Жизнь, подвиги и чудеса героев, видимо, рассмотрены в непосредственной связи с крещением Руси. Крещение страны венчается появлением первых святых и чудес...» [6]. Во вступлении возникает тема противопоставления языческого прошлого и христианского настоящего Руси, осмысление и интерпретация обстоятельств крещения Руси и самого князя Владимира. Значительная часть рассказа о князе Владимире представляет собой развернутое сравнение крестителя с Евстафием Плакидой:

Бысть бо. рече князь в тыи годы володыи всею землею рускою именемь Владимеръ. Бѣ же мужь правдивъ и милостивъ къ нищимъ и къ сиротамъ и къ вдовичамъ. Єлинъ же вѣрою. Сему Богъ спону нѣкаку створи быти ему хрьстьяну. яко же древле Плакидѣ. Бѣ во Плакида мужь праведенъ и милостивъ. елинъ же вѣрою. яко же в житии его пишется. нъ егда видѣ явльшомуся

ѥму. Господа нашего Исуса Христа. Тъгда поклонися ѥму глагола. Господи кто ѥси и что велиши рабу твоѥму. Господь же к нему. Исусъ Христосъ Ѥго же ты. не вѣдыи. чтеши. нъ идыи крьстися. Онъ же ту абиѥ поимъ жену свою и дѣтища своꙗ и крьстися во имѧ отца и сына и свꙗтого духа. И наречено имѧ ѥму бысть Ѥоустафѣи. Тако же и сему Владимеру ꙗвлениѥ божиѥ быти ѥму крьстьꙗну створи же. Наречено бысть имя ѥму Василии. Таче потомъ всѣмъ заповѣда вельможамъ своимъ и всѣмъ людемъ. да сѧ крьстѧть во имѧ отца и сына и свꙗтого духа (614)[7].

Для сравнения приведем фрагменты из «Жития Евстафия», соответствующие цитатам Нестора:

Въ дн҃и цр҃твіꙗ траиꙗна, идольстѣи жертвѣ ѡдержащи. бѣ етеръ стратилатъ, именемъ плакида. добра рода славна. богатъ же ѕѣло паче всѣхъ. златомъ и прочею слоужбою. ел҃инъ же бѣ вѣрою. а дѣлы праведными оукрашаашеся. алчющаꙗ напитаꙗ, жажьꙋщꙗ напаaꙗ, нагыꙗ ѡдѣваꙗ. впадающимъ в бѣдоу помогаа. не темниць изимаꙗ. и всѣмъ людемъ ѿнюдъ помагаꙗ.

* * *

гл҃съ же чл҃скъ бг҃ъ вложи въ елень. и рече к немоу гл҃ѧ ѡ плакыдо что мѧ гониши. се тебе ра҆ пришелъ есмь на животнѣмъ семъ ꙗвитися тебѣ. азъ есмь і҃с х҃с. его же ты не вѣдыи чтеши.

* * *

и... поимша ѡба младенца. ...ідоша къ ӵерѣю. ...кр҃ті же ꙗ въ имѧ ѡц҃а и сн҃а и ст҃аго дх҃а. плакыдоу же нарече еоустафіа[8].

На факт обращения Нестора к «Житию» византийского святого указывали многие исследователи, для которых цитаты из «Жития» в «Чтении» были прежде всего веским доказательством существования славяно-русского перевода уже в 80-х гг. XI в.[9] Некоторые источниковедческие уточнения в этот вопрос внесены и нами[10]. Однако глубокая связь между этими памятниками оставалась без внимания.

Рассказ о Владимире завершает вступление и предшествует повествованию о главных героях — Борисе и Глебе. Ход мысли Нестора во вступлении можно представить себе следующим об-

разом: сначала автор, как ему и предписывалось каноном, сетует на свое несовершенство и просит Господа Вседержителя подать «**разумъ сьрдцю**» его, чтобы он мог рассказать о подвигах страстотерпцев[11]. Нестор, таким образом, обращается к Богу с просьбой открыть ему истинный ход событий, замысел Творца, и соответственно «Чтение» претендует именно на такое видение. Поэтому, понимая промыслительное значение подвига Бориса и Глеба для Русской земли, Нестор начинает свое произведение с рассказа о крещении Руси. Излагая события Священной истории от Сотворения мира, Нестор подчеркивает, что в жизни народов были периоды язычества — поклонения идолам. Отличие Руси от остальных народов состоит в том, что она была крещена позже и не через апостолов, а по «призрению» самого Христа, который явился самому Владимиру. Именно для того чтобы доказать свою мысль и найти, как уже говорилось, аналогию событию, Нестор, не прибегающий на протяжении своего произведения ни к каким аналогиям, кроме библейских (за исключением сравнений Владимира и Святополка с византийскими императорами — соответственно с Константином и Юлианом Отступником), обращается к «Житию Евстафия Плакиды», в котором описывается добродетельный и знатный язычник, увидевший на охоте Христа, символом которого явился в «Житии» чудесный «**елень**», и уверовавший в Него. Однако ни в каких других источниках не говорится, что крещению Владимира предшествовало чудо явления Христа. Нам представляется, что Нестор в своей версии событий следовал митрополиту Илариону (или одной из распространенных интерпретаций, воспринятой и Нестором, и Иларионом), который писал о крещении Владимира:

И тако ему въ дни свои
живущу,
и землю свою пасущу правдою,
мужьствомь же и съмысломъ,
приде на нь посещение Вышняаго.
И въсиа разумъ въ сердци его (выделено нами. — *О. Г.*),
яко разумети суету идольскыи льсти, взыскати единого Бога,
сътворьшааго всю тварь,
видимую и невидимую[12].

Иными словами, и Иларион, и Нестор имели в виду внутреннее просвещение Владимира, дарование ему прозорливости – разума, в результате чего Владимир прозрел необходимость личного принятия христианства и своего апостольского служения на Руси, призванной «к одиннадцатому часу» [13]. Эту же мысль – о том, что Русь крещена хоть и позже всех, но зато даже не через апостолов, а по «призрению» самого Христа, – Нестор приводит раньше: «**Никто же бо имъ проповѣдалъ слова божиа. нъ егда самъ владыка Господь нашь Исусъ Христосъ благостию своею призри на свою тварь. Не дасть бо имъ погыбнути въ прельсти идольстѣи**» (610).

С одной стороны, сравнение с Плакидой в данном контексте, на первый взгляд, выглядит некоторой натяжкой: ведь римскому стратилату, согласно его «Житию», действительно являлся Христос (разные переводы и редакции памятника несколько разнятся в описании этого эпизода, то идентифицируя оленя и Христа, то разделяя их)[14]. Нестор в данном случае поразительно точно следует символической логике раннего цитируемого им перевода, где олень – это Христос), о «прямом» же явлении Христа Владимиру нигде не говорится. С другой стороны, выбор Нестора точен, поскольку ему нужно было найти определенную аналогию – «нового Павла», «добродетельного» язычника, внутренне готового принять Христа и отказывающегося от «идольских жертв», то есть язычества, однако, в отличие от самого апостола, относящегося к военной аристократии, что делает его ближе русскому князю.

Должное восприятие аналогии «Плакида – Владимир» Нестор подготавливает всем предисловием: во-первых, семь (!) раз возвращаясь к теме предшествующего крещению распространения язычества, используя, как и его «коллега»-агиограф, сходный литературный прием – выстраивание цепочки родственных и повторяющихся слов с корнем идол- (**кланятися идоломъ, требы идольскыа, въ... прельсти идольскъи, въ... прельсти идольстѣи, служащеи идоломъ, во прелести идольстѣи, въ прельсти идольстѣи**). Напомним, что именно с фразы об охвативших все Трояново царство (то есть Рим) «идольских жертвах» начинается и «Житие Евстафия Плакиды», в отдельных списках это выра-

жение заменено на более близкое и Илариону, и Нестору словосочетание «идольстии льсти»[15].

Во-вторых, русского князя и римского стратилата также объединяет противоречие между добрыми делами, милосердием (и таким образом «почитанием Христа» в неведении о Нем) и «еллинской» верой.

Далее параллель «Плакида — Владимир» разворачивается в рассказе о смене имени при крещении (Плакида — Евстафий, Владимир — Василий), а также в очевидном уподоблении крещенных Владимиром вельмож и «всех людей» семье Плакиды, крестившейся вместе с ним.

Таким образом, в «Чтении о Борисе и Глебе» включение цитат из «Жития Евстафия Плакиды» имеет важное идейно-композиционное значение: оно помогает осмыслить действия Владимира, Крестителя Руси и отца главных героев-страстотерпцев, завершая рассказ о языческом прошлом Руси и одновременно знаменуя возникновение новой точки отсчета ее истории — принятия христианства, утверждение которого состоится очень скоро — в подвиге Бориса Глеба. Кроме этого, параллель, высвечивает мысль и «Жития», и «Чтения» о том, что язычество, особенно при условии проявления язычником милосердия и его стремлении совершать добрые дела, — не преграда христианству и может даже служить своеобразным прологом к нему, раз даже Христос является язычникам и просветляет их светом разума. Нужно ли говорить, что для Руси первых веков христианства эта идея была очень актуальна.

* * *

В отличие от Нестора автор «Сказания о Мамаевом побоище», как известно, насыщает свое произведение всевозможными сравнениями, аналогиями и параллелями[16]: «Сказание» пестрит именами библейских и исторических персонажей, среди которых значительную часть занимают святые воины — архистратиг Михаил, Александр Невский, Феодор Тирон и др. В их число входит и Евстафий Плакида — упоминание о нем не случайно включено в речь самого Дмитрия Донского, который, обращаясь к своему брату Владимиру и ко всем русским князьям перед

тем, как собирать войско, говорит: «**Братие князи русские, гнѣздо есмя князя Владимера Святославича Киевъского, ему же откры господь познати православную вѣру, яко же оному Еустафию Плакидѣ; иже просвѣти всю землю Русскую святым крещением, изведе нас от страстей еллиньскыхъ и заповѣда нам ту же вѣру святую крѣпко дръжати и хранити и поборати по ней**»[17]. Или по другому списку: «**Гнѣздо есмо князя Володимера Киевского, иже изведе нас от смерти еллинския, ему же господь откры познати вѣру христианскаую, якоже оному стратилату Плакидѣ, он же заповѣдая нам тую вѣру крѣпко держати и поборяти по ней**»[18].

Скорее всего, параллель «Владимир — новый Плакида» была использована автором «Сказания о Мамаевом побоище» вслед за «Чтением» Нестора, а может быть, к тому времени указанная параллель уже была устоявшейся исторической аналогией, одной из тех, о которых писал В. В. Кусков[19].

Вкладывая упоминание о Владимире в сравнении с Плакидой в уста Дмитрия Донского, автор «Сказания» тем самым следует той же логике, что и автор «Слова о житии великого князя Дмитрия Ивановича», который подчеркивал «преемство власти Дмитрия Донского от киевских правителей»[20], от Крестителя Руси Владимира.

Вводя названную параллель и комментируя ее, автор «Сказания», как и Нестор, указывает, что Владимир принял христианство по внушению свыше (но не в результате увиденного чуда, а вследствие внутреннего прозрения), по воле Христа: «**откры господь познати православную вѣру**» или, по другому списку: «**господь откры познати вѣру христианскую**». Однако автор «Сказания» вносит злободневный элемент в эту параллель — мотив борьбы с язычеством за христианскую веру. В преддверии битвы с татарами-язычниками уже не актуально было акцентировать внимание на языческом прошлом Плакиды и Владимира, а тем более на их добрых делах, которые они совершали, будучи язычниками. В ситуации острого противостояния язычества и христианства, приобретшего форму военного конфликта, для автора «Сказания» более важными, скорее всего, могли стать другие факты «Жития Евстафия» — победы стратилата над «погаными варварами», о которых в «Житии» говорится дважды — в начале, еще до крещения (однако варвары уже здесь названы «пога-

ными», то есть язычниками), и после крещения, когда Евстафий, фактически следуя маршрутом Александра Македонского, ведет победоносную войну с варварами в Индии. Нам представляется, что именно эти эпизоды «Жития» вполне *мог иметь* в виду автор «Сказания», когда, продолжая параллель Нестора, он говорил о необходимости «**поборати**» христианскую веру.

Такое изменение «функции» св. Евстафия, нынче воспринимаемого более как воина – защитника христианской веры, целиком согласуется с наблюдениями В. Н. Рудакова, в центре внимания которого было изменение отношения к татарам, отразившееся в древнерусской литературе эпохи татаро-монгольского ига: «С конца XIV века меняется идеал поведения человека по отношению к монголо-татарам: на место образа смиренного, кающегося в своих грехах “Иова” (заметим, что этот мотив есть и в “Житии Евстафия”. – *О. Г.*) приходит образ защитника “Русской земли”, активно противостоящего стремлению “нечестивых” “разорить христианскую веру”»[21].

Заметим, что более поздний текст «Сказания» в редакции Летописца князя И. Ф. Хворостинина разрывает параллель Нестора, делая упоминание о Плакиде несколько бессмысленным в получившемся контексте, но сохраняя мотив ратного стояния за правую веру:

> **...князь Владимеръ Киевскои, иже изведен бысть от страсти еллинския, емꙋ же откры господь царство небесное, а нам, християном, велѣл познати православнꙋю вѣрꙋ, яко жеономꙋ стратилатꙋ Плакидѣ, он же заповѣда намъ тꙋ же вѣрꙋ крѣпко держати и поборати по неи...**[22]

* * *

Однако язычники-татары не всегда воспринимались как исключительные противники христиан и христианства. В «Повести о Петре, царевиче Ордынском» рассказывается о татарском царевиче, принявшем крещение и даже основавшем монастырь[23]. «Несомненно существенной деталью является и то обстоятельство, – пишет исследовательница “Повести” М. М. Белякова, – что для автора “Повести” связь с татарами есть элемент положительной характеристики персонажа, а такие связи были характерны именно для ростовской действительности»[24].

Время создания этого памятника не совсем ясно: «события, отраженные в “Повести”, относятся ко 2-й половине XIII – началу XIV в.»[25], а наиболее ранние рукописи – к концу XV в.[26], эта дата и считается к настоящему дню наиболее вероятным временем создания «Повести»[27].

Пожалуй, ни на какое другое произведение древнерусской литературы «Житие Евстафия Плакиды» не оказало столь глубокого влияния – начиная с лексики и заканчивая сюжетно-композиционной структурой, – как на «Повесть о Петре, царевиче Ордынском». На использование «Жития Евстафия Плакиды» в качестве образца для ростовского памятника обратил внимание еще Д. Фрейданк, который привел все случаи прямого заимствования:

> Мысль о раздаче милостыни еще в неверии автор варианта П (первоначального варианта. — *О. Г.*) распространяет тем, что сравнивает своего героя с Евстафием Плакидой: «Оле чюдо, брате, како не удивимся милостыней силе, в неверии раздаяние, а в вере услышанной быти. Аки древний Евстафий Плакыда в неверии милостыня дая бе, а в вере, како и сий, сугубы и зде прия мзды многи и по труде царствие небесное» 〈...〉.
>
> Это единственное упоминание о Евстафии Плакиде, но оно имеет огромное значение для структуры текста. Стоит заглянуть в «Житие Евстафия Плакиды», чтобы убедиться, сколько мотивов из этого «Жития» повторяется в тексте П, насколько детально следует он образцу.
>
> В варианте П Петр признается епископу ростовскому: «Аз размышлях о бозех царевых и о родительских, и о солнце, и о луне, и о огни, яко тварь суть» 〈...〉. Это чуть ли не дословное повторение слов Христа в «Житии Евстафия Плакиды»: «Азъ есмъ сотворей солнце... луну же и звезды». Как в ведении Евстафия ему является Христос, так Петру являются апостолы Петр и Павел. В обоих текстах это ведение (это не ведение, а чудо явления. Как ведение этот эпизод осмысляется позднее – в редакции Димитрия Ростовского. – *О. Г.*)[28] происходит во время охоты. В то же время как жена Евстафия, так и епископ ростовский созерцают подобное ведение. Христос объясняет свое появление Евстафию следующим образом: «добрыя твоя детели, яже ты твориши нищимъ, взидоша предъ мя», в свою очередь апостолы Петр и Павел уверяют Петра: «...милостыня твоя взыдоша пред Богом» 〈...〉.
>
> Автор редакции П не указывает в тексте эти параллели. Он считает, что поскольку «Житие Евстафия Плакиды» общеизвестно, сто-

ит только раз намекнуть читателю на прототип Петра, чтобы вызвать у него целый комплекс ассоциаций[29].

О цели такого сравнения немецкий ученый говорит так: «...выбор прототипов-мирян характеризует Петра как богоугодного мирянина, отграничивая тем самым в жанровом отношении текст П (в Минейной редакции "Повести" сравнения Петра с Евстафием нет. — *О. Г.*) от типа стандартных житий»[30]. Не совсем понятным, правда, осталось, что такое «стандартные жития» — возможно, жития преподобных с их тенденцией рассказать обо всей жизни героев от рождения до смерти? Хочется уточнить в целом и весь вывод исследователя.

Как и в «Чтении» Нестора, в «Повести» в связи с появлением образа Евстафия актуализируется тема принятия крещения язычником, ранее прославившимся своими добрыми делами. Однако названная тема осложняется в «Повести» обличением, вытекающим из противопоставления новокрещенного язычника — татарского царевича Петра (которому, как и Плакиде, еще до крещения явились, правда, как это и отметил Фрейданк, не Иисус Христос, а апостолы Петр и Павел) князю и его окружению, по рождению принадлежащим к христианству, однако погрязшим в мирской суете и корысти.

Как и Нестор, анонимный автор «Повести» не часто прибегает к примерам, сравнениям и аналогиям из Библии, истории или житийной литературы (в отличие от автора «Сказания о Мамаевом побоище»), их список достаточно скуп — это ветхозаветные персонажи Авраам, Мельхиседек, Илья; уже упоминавшиеся апостолы Петр и Павел, а также святые, изображенные на трех иконах, — Богородица с Младенцем, св. Димитрий и св. Никола. Учитывая это, следует признать, что у автора, должно быть, были веские основания включать в свое произведение еще одну параллель — с Евстафием Плакидой. Во-первых, конечно, этот святой был ростовскому автору хорошо известен[31], а во-вторых, помимо нужного совпадения ситуаций (язычник — христианин), автора «Повести» несомненно привлекли и другие черты сходства — высокий статус язычника Плакиды (стратилат, любимец царя Траяна), его «княжеские» забавы (охота-ловитва), мирское благополучие, при котором, казалось бы, нечего больше и же-

лать. Однако и Плакида, и Петр не довольствуются земными благами: вследствие встречи с Высшими Силами они прозревают Истину и принимают новую веру в результате свободного выбора, что находит отражение в идейно-художественной структуре этих произведений.

* * *

Сделаем некоторые предварительные выводы. Можно сказать, что анализ фрагментов из этих трех ранних древнерусских памятников показал следующее: во-первых, привлечение «Жития Евстафия» авторами столь разных произведений говорит о заложенной в нем смысловой многоуровневости и, как следствие этого, о несомненной популярности «Жития» на протяжении столетий. Во-вторых, тема язычества и христианства оставалась актуальной на Руси на протяжении многих веков, однако ее аспекты проявлялись в произведениях в зависимости от конкретной исторической ситуации. В-третьих, авторы разных произведений не только упоминали героя византийского «Жития», ставшего своеобразным знаком «княжеской» святости, но и использовали для аналогий текст самого памятника. В-четвертых, все авторы так или иначе обращались именно к первой части «Жития» (рассказ о праведной жизни Плакиды-язычника, о его подвигах; встреча с чудесным «еленем» и крещение), но никак не задействовали другие части (приключения на море, потеря и обретение жены и детей, мученическая смерть и пр.), за исключением, быть может, рассказа о военном походе Плакиды. На наш взгляд, это вполне объяснимо. «Житие Евстафия Плакиды» в первой своей части хоть и имеет свою аналогию (Павел, первоначально гонящий Христа, но уверовавший в результате явления), однако, возможно впервые в христианской литературе, содержит яркий рассказ о добродетельном и высокопоставленном *воине*-язычнике (чьего имени боялись «поганые варвары»), перешедшем в христианство в результате явления самого Христа, говорившего с ним. Именно эта коллизия оказалось более всего затребованной в древнерусской книжности. Остальные эпизоды «Жития», повествующие о подвигах «нового Иова» (аналогия, указанная в «Житии»), возможно, во-первых, не выдерживали

конкуренции с самой Книгой Иова как источником аналогий[32], а во-вторых, могли и не находить прямых соответствий в русской исторической жизни. И, в-пятых, вполне понятно, что авторы агиографических сочинений, таких как «Чтение о Борисе и Глебе» и «Повесть о Петре, царевиче Ордынском», более широко использовали близкое по жанру «Житие Евстафия Плакиды», при этом сам Евстафий «интересовал» их прежде всего как язычник, принявший христианство как высшую Истину. Автора «Сказания о Мамаевом побоище» возможно, интересовал больше Плакида-воин, защитник правой веры. Но поскольку само «Житие» не так много уделило внимания этому аспекту, то и воинская повесть в соответствии со своими задачами ограничилась лишь фактически упоминанием этой в определенном смысле знаковой фигуры — таким образом римский стратилат в контексте «Сказания» оказался одним из ряда святых воинов.

2. «Чудо о елене» в «Житии Александра Свирского Иродиона»

На «Житие Евстафия Плакиды» как на один из источников «Жития Александра Свирского», написанного учеником и последователем преподобного Иродионом в 1545 г., указала в своей статье Н. В. Пак[33]. Исследовательница отметила, что игумен Иродион, чей труд отличается большим количеством литературных заимствований, обратился к известному мировому сюжету об охотнике и олене именно в интерпретации «Жития Евстафия Плакиды», хотя в его распоряжении могло оказаться даже более близкое по содержанию переводное «Житие Петра Афонского».

Н. В. Пак привела параллель из «Жития Евстафия Плакиды» и «Жития Александра Свирского». Для удобства читателя воспроизведем эту параллель и мы, позволив себе лишь заменить цитируемый Н. В. Пак текст «Жития Евстафия» из ВМЧ на текст более ранней, уже упоминавшейся в настоящей статье рукописи РГБ, ф. 304, № 666:

Житие Евстафия Плакиды	*Житие Александра Свирского*[34] О приходи къ преподобному Александру Андрѣя Завалишина
Чловѣколюбецъ же богъ призвавыи всегда вездѣ соущаа достоиныхъ его. не прѣзрѣ его въ тмѣ идольскых жертвъ соуща. но ꙗко же писано есть, ꙗко всакъ человѣкъ боꙗиса бога. въ всакомъ ꙗзыцѣ прїꙗтъ имъ есть. въсхотѣ сего спасти сицѣмъ ѡбразомъ. Исшедшоу бо емоу въ единъ ѿ днїи. по ѡбычаю на ловъ свои. и съ слоугами своими, и ꙗвиса емоу стадо еленїи ходаще. и растрои воа и начатъ гонити. и видѣ елень болїи въ всемъ стадѣ и краснѣи. Ѿлоучи же са елень тъ ѿ стада,	(л. 174) *Бысть нѣкий бояринъ именемъ Андрѣй, живый недалече от монастыря преподобного Александра, яко девять поприщъ преити токмо.* Сему же убо Андрѣю во единъ убо день по обычаю идущю ему на ловъ со дружиною своею *и со псы ловчими*, и зашедшимъ имъ в чащю лѣса, и явися внезапу // (л. 174 об.) пред нимъ елень ходящь. И растоприв же Андрѣй дружину свою, и начять гонити его. *Узри же, яко велми скоро ходить пред ними елень, яко и псомъ их не могущимъ того достигнути*,
Ѿлоучи же са и плакыда с маломъ чадїю. и начать с ними гонити по немъ. гонащим же имъ изнемогоша вси. плакыда же единъ начатъ гонити по немъ. Ѿлоучи же са далече ѿ дроужины. долго же гонащоу емоу. елень тъ[(н)] взыде на камень высокъ и ста на немъ. Приехав же близъ стратила[т], не соущоу ни единомоу[у] с нимъ ѿ слоугъ. помышлааше же в себѣ. которымъ ѡбразомъ оуловилъ // (л. 82 об.) бы его. богъ же съдержан и оустроꙗи всаческыа поути на спасенїе человѣкомъ. тъ[(н)] паче оуловї ꙗвленїемъ своимъ. не ꙗко же корнилїа петромъ, но ꙗко же павла гонаща. долго же стоꙗщоу плакыдѣ. и зращоу и дивищоуса. Показа емоу богъ чюдо сицемъ ѡбразомъ.	и отлучившю же ся ему с малыми людми, начять гонити его. Гонящим же и изнемогшим. Андрѣй же начять единъ гонити вослѣд еленя того. И отлучи же ся от дружины своея далече. И надолго же гонящю ему, и елень же взыде на холмъ высокъ. И ту ставшю ему, и Андрѣю же близ еленя пришедъшю, и озри вся, хотя видити кого помогающа ему, и не бѣ ту с нимъ никого же от слугъ его. И помышляше в себѣ, коимъ образом уловити елень. Богъ же всещедрый, устроивый всяческая пути на спасение человѣкомъ, хотя показати раба Своего сицевымъ образомъ...

Указав «Житие Евстафия Плакиды» в качестве одного из источников северного жития, Н. В. Пак не стала подробно останавливаться на художественных особенностях приведенного заимствования; попытаемся в какой-то мере дополнить ее исследование.

Игумен Иродион, как и его «предшественник», автор «Повести о Петре, царевиче Ордынском», воспользовался значительной частью текста «Жития Евстафия»: его привлек эпизод чуда о «елене» (однако Иродион, в отличие от своего предшественника, ни разу не называет источник заимствования: перед читателем оказывается скрытая цитата – прием, обычный в агиографии). Функция указанного эпизода в византийском и русском памятнике сходна: после встречи с «еленем» жизнь героев кардинально меняется – Плакида становится христианином, Андрей Завалишин встречает своего будущего наставника и избирает монашеское служение. Однако решение эпизода, несмотря на заметное сходство и привлечение больших, почти не измененных фрагментов, несколько отличается. В «Житии Евстафия» эпизод с «еленем» осмысляется как встреча язычника с Христом и глубоко пронизан христологической символикой как на уровне образов, так и на уровне лексики: олень – это символ Христа и Его Креста, так же как и камень, на который он восходит, и т. д.[35] Иродион проявляет себя в данном случае как тонкий читатель: он убирает практически всю христологическую символику, поскольку она уже неуместна в новом тексте (показательна, например, замена символического *камень* на нейтрально-правдивое *холм*) и оставляет за оленем лишь «указательную» функцию. Интересно, что Андрей, так же как и Плакида, не помышляет о том, чтобы «убить» оленя, поскольку лексема «убить» для Иродиона в этом контексте столь же неприемлема, как и для его предшественника[36]. Наряду с этим, «Чудо о елене» в интерпретации Иродиона становится более приземленным – нет ни образа, светящегося между рогами, ни тем более человеческого голоса[37], исходящего от «еленя».

Использование «Жития Евстафия Плакиды» в севернорусском «Житии» говорит, с одной стороны, о продолжающейся популярности этого переводного памятника, с другой стороны, о том, что «Житие Евстафия» перестало связываться в сознании

древнерусского читателя только с темой язычества и христианства, а тем более с темой Владимира. В XVI в. «Житие Евстафия» стало образцом для решения других задач.

3. «Трогательная книжечка»
(*Н. С. Лесков и Н. Г. Чернышевский*)

Нам встретилось лишь одно упоминание «Жития Евстафия Плакиды» у Н. С. Лескова, как известно, большого знатока древнерусской литературы[38] – в его произведении «Русское тайнобрачие», которое было впервые опубликовано на рубеже 1878–1879 гг.

Одна из историй в составе этой «семейной... хроники» (589)[39] повествует о событиях времен Отечественной войны 1812 г., когда некое чиновничье семейство прибежало из Москвы от французов к знакомому помещику. Помещик приютил их, однако ему вскоре приглянулась красавица-жена чиновника и он принудил ее к сожительству. «Так жили они все лет пятнадцать и всякий день, как нынче в удивлении пишут, "втроем по утрам чай пили"» (591). В этой ситуации и возникает упоминание о Плакиде: дядя рассказчика, отец Алексей

> ...был человек добрый и в свою меру благочестивый; его все любили. Он и чиновника этого в его огорчении добрым словом пользовал: когда, бывало, ему что-нибудь из Евстафия Плакиды приведет или из другой трогательной книжки прочитает, в другой раз вечерком с ним домашних наливочек попьет или в мушку от скуки поиграет, и такими разнообразными приемами доброго участия очень успел его успокоить и примирить с его положением (Там же).

Пример с Плакидой далее не разворачивается Лесковым, как это сделано двумя абзацами выше с другой параллелью – историей, приведенной из Второй Книги Царств о Давиде и Вирсавии[40]. Тем не менее параллель прозрачна: упоминая «Житие Евстафия Плакиды», Лесков тем самым фактически сравнивает чиновника, «уступившего» свою жену помещику, с Евстафием, лишившимся жены из-за того, что она приглянулась владельцу корабля. Даже количество лет, проведенных в разлуке Евстафием и Феопистией, – 15 – совпадает с количеством лет, в течение которых продолжалось у Лескова «чаепитие втроем». Интересно также, что

для своей «семейной хроники» Лесков нашел произведение, которое в плане жанра в чем-то близко сюжету из «Русского тайнобрачия» — ведь «Житие Евстафия», как известно, повествует о перипетиях не только главного героя, но и всей его семьи. Однако история, рассказанная у Лескова, в отличие от древнего памятника, заканчивается грустно: женитьбой помещика на собственной дочери и помешательством отца Алексея. Таким образом, у Лескова вырисовывается контраст между трагическим исходом событий в реальной жизни — разрушением семьи — и оптимистическим концом средневекового жития, заканчивающегося воссоединением Плакиды с женою и детьми и приятием Царства Небесного. Средневековый памятник, быть может, и утешает на какой-то срок героев (что само по себе тоже немало!), однако явно отступает перед действительностью.

«Житие Евстафия Плакиды», судя по «хронике» Лескова, было хорошо известно в среде духовенства и мелкого чиновничества, где оно воспринималось как одна из «трогательных книжечек», как благочестивое чтение — недаром рассказчиком «Жития» выступает именно духовное лицо. Таким образом, опираясь на текст Лескова, можно увидеть, что Плакида был близок определенному кругу читателей как «новый Иов», то есть как страдалец, претерпевающий удары судьбы и подающий добрым христианам пример терпения и благочестия.

* * *

О той же среде распространения свидетельствует в своей автобиографии и Н. Г. Чернышевский, который высоко оценил само «Житие», однако критически отозвался о его читателях-рассказчиках, в чьем восприятии памятник трансформировался в сугубо развлекательное чтение:

> Несколько раз я слышал отрывочные, но связанные в этой выдержке события из жития Евстафия Плакиды. Слышанное мною было вот что. Евстафий Плакида, важный чиновник, — военный, — переправлялся с своим семейством вброд через реку. Семейство состояло из жены и двух маленьких сыновей. Он взял одного из детей и перенес на другой берег. Вернулся, взял и понес другого сына. Дошедши до середины реки, он услышал крик жены, оставшейся на

прежнем берегу, — на нее напали разбойники. Он поспешно вернулся спасать; но когда вышел на берег, разбойники уже скакали довольно далеко с похищенной женщиною. Он побежал за ними, посадив сына на берег, — не догнал; возвращался, был уже недалеко от реки, когда с другого берега сын, уже перенесенный, закричал: к нему приближался лев. Отец бросился спасать сына, забыв о другом, еще не перенесенном, — но лев уже унес ребенка, когда отец выходил на берег; теперь послышался с прежнего берега крик другого сына, — к нему приближался медведь и также унес его прежде, чем отец поспел на помощь. В отчаянии Плакида углубился в пустыню и много лет прожил, не видя людей: ему было тяжело смотреть на людей, когда он потерял всех людей, ему милых. Через много лет он соскучился о людях и пошел в город. Там сел он отдохнуть на улице у лавки, в тени, — день был знойный. В лавке сидела женщина. Также пришли отдохнуть в тени, — сначала один молодой офицер, потом другой. Офицеры разговорились между собою. Одному вздумалось спросить у другого, кто его родные. «У меня нет родных», — отвечал его новый знакомый. — «Как странно — и у меня тоже. Царь, выехавший на охоту, отбил меня у льва». — «Как странно! — точно так же и меня отбил царь на охоте, только не у льва, а у медведя». — «Вы братья, вы мои дети!» — вскричал Плакида, бросаясь обнимать их. Внимание женщины, сидевшей в лавке, было привлечено радостными восклицаниями, — она всмотрелась в отца, обнимающего детей, и узнала в нем мужа: разбойники, проехав с нею несколько верст, были пойманы полициею, и она освобождена. Как Бог милостив! Сохранил всех их и привел всех в одно место, в одно время, чтобы они узнали друг друга. Плакида получил должность еще лучше прежней, — он был и прежде генерал; и хороший генерал, искусный в войне, и царь очень жалел, что он куда-то исчезал, а теперь Плакида опять явился к нему. Разумеется, Бог был так милостив к нему, его жене и детям, потому что все они были хорошие люди.

Если вы даже и меньше, чем я, знаете и помните подлинный рассказ, все равно, вы не можете не знать, что он имеет характер гораздо более определенный, чем та выдержка из него; все специальное мотивирование событий, все особенное, чем приведена развязка, оставлено без внимания; вы чувствуете, что и развязка не совсем верна: Евстафий и его жена становятся людьми, занимающими в свете положение еще выше прежнего, и возобновляют светскую жизнь. Чувствуете ли вы, что в рассказах, много слышанных, взяты только черты внешней занимательности, а дух подлинника совершенно потерялся в нем, — что рассказывавшие были заинтересованы только анекдотическою стороною подлинника и совершенно не поняли его духа? Мои рассказчики обнаруживают своим рассказом,

что сфера жизни, которую изображает подлинник, так же чужда их чувствам, так же неуловима их понятиям, как поэзия Байрона была непонятна нашим его подражателям...[41]

Нетрудно заметить, что пересказ Чернышевского не совсем точно передает содержание «Жития», по крайней мере, в сравнении с известными источниками. Возможно, его рассказчики опирались не на древние тексты, а на одно из современных переложений, которых вышло невероятно много в XIX в.[42] Тем не менее в данном случае оказалась вычлененной первооснова «Жития» — схема античного романа, использование которой гарантировало занимательность произведения. Рассказчиков Чернышевского из всего «Жития» привлекла именно «приключенческая» часть, насыщенная событиями и неожиданными поворотами сюжета; солидность и одновременно особый интерес рассказу придавал также «генеральский» статус Плакиды[43]. Самого же Чернышевского, не удовлетворенного мотивировками событий в пересказе, привлек «дух» памятника, который, по его мнению, оказался недоступен рассказчикам. Сам автор не объясняет, что он имел в виду: можно предположить, что за занимательностью сюжета, который, кстати сказать, именно благодаря этому запомнился писателю[44], Чернышевский уловил особую поэзию, присущую «Житию», поэзию «сферы жизни» ранних христиан с ее бесхитростной, не знающей сомнений верой, простодушием и неизменной наградой свыше в конце.

IV. Исключительная личность
(*И. А. Бунин*)

Интерес И. А. Бунина к древнерусской литературе и истории хорошо известен[45]. В его поэзии и прозе запечатлелись образы Прокопия Устюжского, Матфея Прозорливого, протопопа Аввакума и др. «Житие Евстафия Плакиды», а точнее, эпизод охоты на Божественного оленя вдохновил Бунина на создание стихотворения «Святой Евстафий», датированного 27 августа 1915 г.:

Ловец великий перед Богом,
Я алчен в молодости был.
В восторге буйном, злом и строгом,

По горным долам и отрогам
Я расточал мой ловчий пыл.

— Простите, девственные сени
Языческих родимых мест.
Ты сокрушил мои колени,
Смиренный Взор, голгофский Крест.

Вот дал я волю пестрым сворам,
Узду коню: рога, рога
Летят над лиственным узором,
А я — за ними, пьян простором,
Погоней, жаждою врага.

— Простите, девственные сени,
Поющий лес, гремящий бор.
Ты сокрушил мои колени,
Голгофский Крест, смиренный Взор:

Мрак и стволы великой чащи,
Органных труб умолкший ряд,
Взор и смиренный и грозящий,
И Крест из пламени, горящий
В рогах, откинутых назад[46].

С одной стороны, Бунин остается верен многим деталям «Жития»: стихотворение начинается с одного из ключевых слов и понятий древнего памятника — «ловец», — ведь Евстафий Плакида в «Житии» — «ловец, уловленный в ловитве», то есть охотник, обращенный в христианство самим Христом. Язычник Плакида действительно избирается свыше (у Бунина: «Ловец великий перед Богом»). С другой стороны, в отличие от «Жития», Евстафий от чьего лица ведется повествование, наделен у Бунина элементами демонического начала: это романтический герой, чья исключительность задана изначально, а не обусловлена, как в «Житии», его добрыми делами. Все стихотворение построено на движении, которое, по сравнению с «Житием», безудержно и сопровождается столь же безудержной жизнью природы — этого третьего героя стихотворения («поющий лес, гремящий бор»). И все это движение прекращается, а точнее, «сокрушается»[47], наталкиваясь на силу, превосходящую — но не умиротворяющую, а скорее сжигающую и грозную («Крест из пламени, горящий / В

рогах»). Так в поэтической интерпретации Бунина рисуется встреча язычника с откровением, с Истиной и смирение перед ней.

Образы Бунина заданно не договорены: ему достаточно упомянуть рога, летящие «над лиственным узором», «языческие родимые места», «Смиренный Взор, голгофский Крест» и т. д. Это символы, питающиеся древним «Житием», и надо признать, непонятные без знания этого текста.

Представляется, что это не самое известное стихотворение Бунина можно рассматривать с некоторыми оговорками как вариацию на популярную тему мировой литературы, столь любимую в эпоху «Серебряного века», — тему сильной личности. Поражает в данном случае то, что на развитие этой темы вдохновило Бунина произведение, посвященное одному из чуть ли не самых смиренных героев христианской литературы.

V. Уходящее
(С. А. Есенин)

Отношение С. А. Есенина к древнерусской литературе, как известно, не было однозначным. Он неплохо знал ее, использовал ее образы в своем творчестве, но не все принимал в ней, и в разные периоды жизни поэта древнерусская литература по-разному проявляла себя в его произведениях[48].

Стихотворение «Ответ» (1924 г.) тематически продолжает стихотворение «Письмо от матери» (1924 г.) и посвящено осмыслению Есениным той переломной эпохи, которую переживала вся Россия. Уходящая Россия вместе с деревенским домом и старушкой-матерью оставалась в прошлом, а новая Россия, с ее «революцией великой», еще не устоялась и вызывала наряду с радостью смутные чувства:

Но эта пакость, —
Хладная планета!
Ее и Солнцем-Лениным
Пока не растопить![49]

Противопоставление прошлого и настоящего строится на противостоянии образов весны—зимы, солнца—тьмы, тепла—

холода и т. д. И в этом контексте, повторяясь дважды, возникает образ вьюги:

Как будто тысяча
Гнусавейших дьячков,
Поет она *плакидой*[50] —
Сволочь-вьюга![51]

Невозможно сейчас сказать, помнил ли Есенин «Житие Евстафия Плакиды» или у него в памяти осталось лишь одно языческое имя святого[52], но, безусловно, слово «плакида» имеет у него отрицательную коннотацию и употребляется в одном ряду с ему подобными («тысяча / *Гнусавейших* дьячков», «*Сволочь*-вьюга»[53]). Метафора «поет... плакидой» опирается на народную этимологию, сходство по звучанию (плакать — «плакида») и используется поэтом для создания тягостного образа зимней ночи, когда

Захочешь лечь,
Но видишь не постель,
А узкий гроб
И — что тебя хоронят[54].

Возможно все же, что в сознании поэта отложились и некоторые факты «Жития» — в первую очередь, «плачи» Плакиды по поводу утери им жены, детей и друзей — и этим объясняется появление указанной метафоры в связи с темой разрушения семьи, одиночества (разлука с матерью, не понимающей, чем поэт «в мире занят», видение похорон, когда за гробом «ни жены, ни друга»).

Столь мимолетное обращение Есенина к «Житию Евстафия Плакиды», или скорее даже к воспоминанию о нем, согласуется с его отношением в целом к житийной литературе, отразившемся в его творчестве после 1917 г., когда «он выступил с осуждением *всего радонежского*»[55], как, например, в «Инонии» или других богоборческих и космических поэмах. По наблюдениям Н. И. Прокофьева, «образ Сергия Радонежского призывал к покою, миру, социальному согласию — все это неприемлемо было бунтарскому настроению поэта»[56]; видимо, это утверждение исследователя справедливо и по отношению к другим житийным памятникам, в частности и к «Житию Евстафия Плакиды», каким бы незначи-

тельным в масштабах всего творчества ни было упоминание о нем у Есенина[57].

VI. Старые истины
(*Милорад Павич*)

Среди тех, кто так или иначе соприкасается с любым литературным произведением, сербский писатель-постмодернист Милорад Павич различает по крайней мере три категории: это критики, которые «всегда считают, что писатель страдает той самой болезнью, которую они в данное время изучают», писатель, одержимый только «одной болезнью», — «скрещивать слова», составлять кроссворды, и читатель, желающий эти кроссворды отгадывать (II, 121—122)[58], а может быть, и самостоятельно составлять их с подачи писателя, ибо текст, творимый Павичем, часто содержит прямое приглашение читателя к игре в сотворчество. А поскольку каждый обратившийся к книге составляет свой «еще один рассказ, складывая от словечка к словечку этот кроссворд» (II, 251), рискнем и мы на правах читателя представить свою интерпретацию романа-кроссворда М. Павича «Пейзаж, нарисованный чаем»[59], в котором значительное место отведено мотивам и образам «Жития Евстафия Плакиды».

Художественный строй постмодернистского романа Павича в изобилии включает в себя цитаты, образы, сюжеты, аллюзии из текстов разных времен и народов, к тому же писатель творчески осваивает некоторые формальные приемы и эстетические представления, характерные для средневековой литературы. При этом оказывается, что отдельные элементы средневековой литературы более близки постмодернизму, чем, к примеру, литературе реалистической, а средневековые представления о мире и человеке могут послужить отправной точкой для создания художественной структуры постмодернистского романа. Так, например, важной для понимания художественной логики Павича становится «апостольская мысль о том, что феноменальный мир представляет собой систему загадок, символов, образов, означающих некие реальности, которые на уровне земного “бывания” в них только и могут быть усмотрены и лишь в иной жизни предстанут нам в своем чистом виде: “Теперь видим мы через отраже-

ние (зеркало) в загадке (иносказании), потом же — лицом к лицу" (I Cor. 13, 12)»[60]. Отсюда один из постоянных и любимых писателем образов — зеркало (или родственное ему стекло), мотив стремления пробиться через прозрачную, но прочную преграду в некий другой мир, который идентифицируется у Павича со свободой и истиной; отсюда и рассуждение, обыгрывающее приведенные слова апостола Павла и важное для понимания поэтических установок писателя, — об «изображении человека, искаженном по отношению к его небесному идеалу»: «Нужно стремиться к двойному отражению, двойным зеркалам, одинарное отражение нужно повторить, сделать двойным, чтобы узреть истинный прообраз» (II, 232)[61].

Элементом литературной игры и порой одновременно сюжетообразующим приемом становится у Павича переосмысленный средневековый принцип аналогии и тесно связанное с ним представление об отсутствии времени в сакральном мире, где царит вечность. Отсюда появление «плавающих», повторяющихся, как бы «вечных» образов, сюжетов, мотивов, суждений, в том числе и литературных — реминисценции из Пушкина, Гоголя, Достоевского, Толстого, Чехова, литератур Востока и т. д., — которые могут проявляться в разных контекстах и свидетельствовать о том, что «нет ничего нового под солнцем» (Екк. 1, 9)[62]. Отсюда и столь дорогая Павичу теория о бесконечной смене идиоритмиков (одиночек) киновитами (общежителями) в истории человечества[63]. Отсюда неоднократные поэтические рассуждения о времени — о том, что «будущее и прошлое выдумали сами люди» (II, 240), о его «искривлении», о видах времени (II, 229) и т. д. При этом Павич (судя по всему, атеист, как и его герой Атанас Свилар-Афанасий Разин) в отличие от, к примеру, средневекового агиографа или гимнографа, конечно, знает о том, что реальная «жизнь ведет нас от *начала к концу* (выделено нами. — *О. Г.*), от рождения к смерти», но при этом считает, что художественный эксперимент, «идущий наперекор течению времени, которое влечет нас к смерти, есть бесплодная, но достойная попытка человека воспротивиться своей неумолимой судьбе если не в реальности, то хотя бы в литературе» (II, 124). Впрочем, нарушение рациональной логики во имя некоего познания, смешение причин и следствий, описания каких-то абсурдных и в то же вре-

мя поэтических ритуалов[64], в которых порой угадываются мифологические мотивы[65], соединение несвязываемых в реальности вещей[66], в целом характерное для постмодернизма[67], – для Павича обычны и подкреплены мыслью о том, что «можно, несмотря на самые точные расчеты, потерять из виду целый континент, а неправильными расчетами можно и Солнце открыть» (II, 114).

Появление рассказа о Плакиде во второй книге романа предваряется многократными указаниями на само существование этого рассказа в тексте, на его важность, что в целом подчеркивает его программную направленность. Сам же рассказ, названный «Плакида», написан Павичем в характерной для него манере свободного поэтического переосмысления литературного материала прошлого. Отсутствие прямых цитат из «Жития» не позволяет нам определить, какой из древних текстов памятника явился источником для Павича[68]. Повествование строится как рассказ о каком-то неизвестном эпизоде из жизни Плакиды, произошедшем, возможно, еще до его крещения, поскольку Плакида называется только своим языческим именем, нигде не говорится о его христианстве (впрочем, как и о язычестве), а определение героя – «тот самый, который встретил оленя с крестом вместо (? – *О. Г.*)[69] рогов» (II, 220), – можно воспринять как безотносительное к чему бы то ни было пояснение для современного читателя (ибо именно встреча с божественным «еленем» перевернула жизнь римского стратилата и прославила его в веках), а не как указание на то, что это событие уже произошло. Вместе с тем неясность непосредственной соотнесенности рассказа Павича с сюжетом «Жития» превращает его во вневременное повествование, наполненное, однако, образами, мотивами и сюжетными ходами средневекового памятника, в то же время «плавающими» в разных ипостасях по всему произведению. Как в «Житии», так и в рассказе и в романе в целом есть образы сети (II, 262), моря (I, 67), снега (I, 25, 51, 102; II, 14–17, 196, 264–266 и др.), печи (I, 44; II, 18, 265 и др.); мотив охоты (II, 210), являющийся здесь как один из вариантов столь любимого Павичем мотива преследования, который у писателя, как и в данном случае, связан с постижением[70], мотивы двойного выхода (Плакида дважды выходит в поисках зверя)[71], падения[72], болезни (II, 55–60, 167 и др.).

Повествование о Плакиде жанрово можно воспринять первоначально и как некий «рассказ о случае на охоте»[73], который, однако, на более глубинном уровне является притчей, формально и семантически включаемой писателем прежде всего в триаду «черных клеточек внутри кроссворда» — «Грязи», «Голубая мечеть», «Плакида» (II. 2–3); в рамках самого повествования «Плакида» находится в ряду многочисленных притч, многие из которых написаны по мотивам фольклорных и литературных средневековых источников[74]. Постоянные притчевые «ответвления» — один из основных жанрообразующих признаков романа-кроссворда. Притчи проясняют основную сюжетную линию, связанную с судьбой главного героя Свилара-Разина, рассказ «Плакида» сообщается со всем романом, поэтому ненадолго обратимся к произведению в целом.

Роман Павича посвящен достаточно традиционной для литературы теме — это размышление о поколении писателя[75] (притом, что произведение заключает в себе огромный промежуток времени — от средневековья до современности), в данном случае о людях, родившихся приблизительно за 10 лет до начала Второй мировой войны, которые пришли на смену сильным «отцам», выигравшим эту войну. Согласно теории Павича, «отцы» принадлежали к поколению «киновитов», то есть «общинножителей», а их дети — к поколению «идиоритмиков», «одиночек», которые «друг другу никогда не помогают»[76]. Беда главного героя романа Свилара-Разина состояла в том, что, будучи «идиоритмиком», он захотел стать архитектором, то есть выйти за пределы круга профессий, предназначенных его поколению (I, 110). Сменив имя, страну и род занятий[77], он добился коммерческого процветания, однако умер при осуществлении самого главного проекта в своей жизни — строительстве подобий резиденций маршала Иосипа Броз Тито.

Притчевая условность, соединенная с заданной абсурдностью постмодернизма, является для Павича благодатной средой, свободно перемещаясь по которой[78] автор говорит о том, что сумма накопленных человечеством знаний привела к тому, что мир оказался на грани катастрофы, что стремление построить жизнь общества по выведенным теориям, как бы хорошо они не выглядели на бумаге, обрекает людей на страдания, а общество — на

гибель, что применение современных технологий даже в мирной жизни таит в себе опасность для человечества (Чернобыль), не говоря уже о военных действиях. Отравляющие вещества, произведенные фирмой Разина и принесшие колоссальную прибыль ему самому, поражают не только растения и землю, но и людей без различия «своих» и «чужих» и их потомков и, в конце концов, являются причиной вынесения смертного «приговора» самому Разину.

«Как мудры мы были и как этого мало» (II, 258) — восклицает Разин и принимается за строительство «резиденций Тито», до мельчайших деталей повторяющих свои прототипы. Пейзажи, нарисованные чаем[79], — это создаваемые всю жизнь Разиным рисунки резиденций Тито, снабженные подробными описаниями. Этот неожиданно-абсурдный образ, найденный Павичем и порожденный эпохой тоталитаризма, скрывает в себе массу более или менее определяемых смыслов[80]. Строительство резиденций символизирует, в частности, строительство ковчега — того последнего средства, благодаря которому еще можно спасти людей, зверей, птиц и растительный мир земли. Именно такое понимание закладывается, во-первых, специальным вставным повествованием — сном Разина, в котором он строит ковчег, удобный для всех, однако сам в него не попадает (II, 203), а во-вторых, почти библейским перечислением тех животных и растений, которые были привезены и разводились по указанию Разина на обустроенных территориях[81].

Не успев завершить строительства, Разин умирает, снег, который у Павича обычно является символом всепоглощающего времени, заметает плоды его труда и — характерная деталь — коллекцию с чаем. Наказана и главная героиня романа Витача Милут[82], а читателю остается лишь крохотная надежда, заключенная писателем в рассказе о птице, начавшей свой полет явно со страниц Библии[83] и продолжившей его у Н. В. Гоголя, а затем и у Павича.

На последней стороне обложки (тетради Разина. — *О. Г.*), как и на первой, мы снова находим рисунок. Как всегда, архитектор Разин обмакнул свое стило в чай. Здесь вдохновенно изображено устье Савы при впадении в Дунай, под Белградом. В устье изображен остров, однако кажется, словно глаз художника вдруг наткнулся на

препятствие и пейзаж перегородила невидимая отвесная стена. Словно от земли до неба стояло какое-то странное сито. Пройдя сквозь него, вода в отдалении без перехода превращалась в сушу, а суша — в воду, небо вдали колыхалось, остановившись, как земля, а земля текла совсем как небо, неся на себе облака. За этой невидимой преградой Белград больше не Белград, а Дунай не река. Птица с разлету в жажде свободы бьется об эту преграду — так птицы бьются в окно или стекло картины, где пейзаж нарисован чаем, и разбивают его. Птица на картине Разина тоже ударилась в эту невидимую преграду, разбила ее и пролетела навылет. *Только неведомо, достигла ли она свободы* (выделено нами. — *О. Г.*), потому что появилась на другой стороне окровавленная, и кровь ее течет по внешней стороне преграды, как по стеклу, в то время как она сама, расправив крылья, пытается с другой стороны поймать попутный ветер» (II, 205)[84].

Птицу Павича, при намеренной недоопределенности его многих образов, в том числе и этого, можно понять как стремление осуществить прорыв и даже само его осуществление, но вместе с тем и неопределенность последствий этого прорыва, проделанного поколением Свилара-Разина.

* * *

Притча о Плакиде, трансформированная Павичем, содержит ни много ни мало авторский ответ на вопрос, в чем беда современного познания, его главная методологическая ошибка.

К появлению в тексте рассказа «Плакида» автор подходит исподволь, как бы расставляя необходимые «флажки» для читателя. Автор говорит, что «история Плакиды» относится к тем, которые «архитектор Разин рассказывал при особых обстоятельствах» (II, 131). Сам Разин, готовясь ко встрече с Цецилией, решает, «что на сей раз лучше всего угостить себя историей о Плакиде. Этот короткий и немудреный рассказец способен очистить даже самые неспокойные души...» (II, 183). И действительно, когда разговор с мальчиком Азередо, являющимся воплощением дьявола, доходит до сложного во многих смысла вопроса, а именно, из чего делают бомбы, Разин ощущает потребность в этом «немудреном рассказце», «начиная сумбурно бормотать про себя историю о Плакиде, подобно молитве: "Тот самый Плаки-

да, который увидел оленя с крестом вместо рогов на голове, однажды охотился вблизи моря..."» (II, 185).

В момент же, когда знакомство с Азередо состоялось, «история Плакиды оборвалась» в Разине (там же). Вскоре Разин опять «про себя бормотал историю о Плакиде», – несмотря на которую Цецилия все-таки «ужалила (его. – *О. Г.*)... улыбкой». Во время торга с Цецилией, объектом которого становятся «белые пчелы» (праправнуки) возникает знаменательная притча о Чернобыле, указывающая, что человечество уже живет в счет своих далеких потомков, и рассказ о Плакиде прерывается. «Здесь я перестал рассказывать самому себе историю о Плакиде, потому что она мне больше не помогала» (II, 192), – замечает Разин. В ходе дальнейших переговоров герой «опять погрузился в историю о Плакиде», поскольку ему «больше... ничего не оставалось. – Будешь подделываться под золото – золотом не станешь, подделка под призрак – призраком обратиться...» (II, 193) Все, что потом случилось с Разиным, «состояло из собранного воедино внутреннего монолога, который унес историю о Плакиде, как ветер шапку. И это... (его. – *О. Г.*) спасло» (там же). Далее Разин опять хватается «за историю о Плакиде, словно за соломинку» (II, 195), а в завершении диалога с доном Азередо, объясняющим последующую судьбу Разина грядущим наказанием за уничтожение всего многообразия человеческого рода[85], Разин все-таки «не захотел оборвать в себе историю о Плакиде» (II, 200). Через несколько страниц автор, описывая содержание Памятного Альбома, сообщает: «Стоит ли упоминать, что в этой тетради (содержащей заметки Разина, вошедшие в Альбом. – *О. Г.*) находилась, записанная рукой архитектора Разина, история о Плакиде, которую, как утверждают, он знал наизусть и рассказывал себе, если в своих многотрудных делах попадал впросак... Эта история, начинавшаяся словами "Тот самый Плакида, который увидел оленя с крестом вместо рогов на голове...", в Памятном Альбоме изложена целиком, и нет необходимости здесь отдельно о ней говорить» (II, 204).

Устами Разина автор сам указывает на функцию вставных повествований, подобных истории о Плакиде: «При посещениях и разговорах... я... сам себе рассказывал какую-нибудь историю, специально подобранную по обстоятельствам. И этот мой без-

гласный рассказ позволял мне, так сказать, *сохранять точку кипения* (выделено нами. – *О. Г.*)...» (II, 182).

Притча о Плакиде рассказывает об охоте героя на невиданного зверя, соединившего в себе признаки «рыбы, медведя и птицы... и уши дьявола» (II, 222), а впоследствии и большой железной печи. Как всегда, мотив преследования связан у Павича с постижением, познанием непознанного ранее объекта преследования: «Он шел по следу, недоступному его разумению и опыту» (II. 220). При этом появляется столь частый у Павича мотив болезни, который обычно сигнализирует о нарушении равновесия, о необходимости познания как способе преодолеть нарушение: «А в том, что зверь болен, сомнений не было» (II, 222); «печь была очень больна, только непонятно чем» (там же). Действие притчи разворачивается как преследование-проникновение «в сущность зверя» (там же): сначала Плакида постигает «повадки птиц» (II, 221), затем медведя (или кого-то еще), после чего «Плакида замолчал как рыба, постарался не двигать зрачками и ощутить на руках чешую» (II, 222). Когда же «Плакида уже научился входить в образ рыбы, медведя и птицы... нужно было перевоплотиться в кого-то соединившего и все это и уши дьявола» (там же). Кульминацией является встреча Плакиды и неизвестного животного, они как бы подходят с двух сторон к зеркальной (или стеклянной) преграде и зеркально же начинают повторять действия друг друга: оба вскрикивают, падают, наблюдают друг за другом, пытаются подняться, успокаиваются. В результате призрак превращается «в Плакиду, негромко читая молитву, побуждающую зверя покориться охотнику» (II, 223), то есть того Плакиду, который начинал охоту[86]. Мораль притчи вложена в уста торговца, который в ее начале говорит Плакиде: «Подделка под золото золотом не станет, подделка под призрак призраком обратится» (там же), подсказки же читателю – в виде образов или прямых сентенций – разбросаны по всему тексту романа в соответствии с законами избранного писателем жанра.

Однако еще одна подсказка лежит вне романа – в тексте средневекового «Жития», в котором одним из центральных является вопрос об истинном знании. В начале «Жития» Плакида пребывает во мраке язычества – что передается в тексте через традиционные образы плена, сетей. Благодаря встрече с божествен-

ным «еленем» Плакида познает истину — Христа, ему открывается истинное значение происходящего, в том числе смысл и назначение его жизни и жизни его близких. Как в «Житии», так и у Павича Плакида охотится, не ведая, кого он преследует; как в средневековом тексте, так и у Павича Плакида охотится, не помышляя об убийстве животного[87], в обоих произведениях, повторяем, авторов волнует вопрос познания. Однако ответы на этот вопрос писатели дают разные. Позиция Павича нам видится следующим образом: в притче воссоздается модель традиционного познания мира, сложившаяся к настоящему моменту, но во многом, по мнению писателя, ущербная[88]. Все традиционные методы познания строятся по принципу подобия, проникновение в сущность явления оборачивается возвращением к самому себе: сама «идея» вещи оказывается человеку недоступной. Некая constanta (= «золото») не достигается, призрак так и остается призраком, то есть знанием, адекватным человеческому разумению, но не миру. Познавая объект под влиянием постоянной тяги к познанию, человек как бы становится подобным ему, это самое большое, чего он может достичь (ср. «Голубая мечеть»), однако само уподобление происходит в границах, за пределы которых выйти практически невозможно[89]. Роман Павича переполнен этими парами перетекающих друг в друга объектов, причем указанный процесс часто происходит через зеркало или стекло и несколько разнится на Востоке и Западе. В этом плане показательна притча о бельгийце и японце, наблюдающих за рыбой (II, 146). Если европеец познает мир через себя (бельгиец приобретает черты рыбы), то восточный человек — через окружающий мир познает себя (рыба приобретает черты японца). Однако все эти превращения Павича фактически говорят лишь о конечности познания, в рамках которой бинарные структуры, к числу которых можно отнести и Плакиду с его «добычей», могут варьироваться бесконечно, однако по сути приводить к одному и тому же результату — уподоблению одного другому. Наряду с этим сумма знаний, накопленных человечеством, не сделала всех счастливыми, не открыла «золота» — не ответила на вопрос о смысле жизни, как, впрочем, и на многие другие[90], а, напротив, поставила мир на грань по крайней мере экологической катастрофы, а попытка упорядочить общественно-политическую жизнь

с помощью одной теории потерпела фиаско: «Недавняя история... свидетельствует, что хорошо устроенный, совершенно организованный, предусмотрительно гармонизированный мир ведет прямехонько в грязь и пропасть» (II, 128). С горькой иронией говорит Павич о людях, желающих открыть тайну «Благоустроенного, крепко организованного мира, которого мы все давно жаждем» — эти люди «наводят порядок в мире, хотя бы в чужом, если уж в своем не могут» (II, 129). В уста сына Свилара от первой жены Николы Павич вкладывает развернутое обвинение своему поколению: «Ваше поколение бездарно проело свой хлеб. Единственное, что оно дало, — это живопись. Только художники себя и проявили. 〈...〉 Они запечатлели новое время, они имеют право сказать, что их творчество росло вместе с ними» (I, 41).

Похоже, что приоритет Павич отдает именно образному познанию мира — литература, архитектура, живопись (которым тоже находится место в «ковчеге» Свилара-Разина) предоставляют полную свободу как их творцу, так и потребителю. Бесконечное варьирование образов, сюжетов, парение мысли и, в конечном счете, построение собственной модели мира делает осмысленным человеческое существование и позволяет отвечать на ключевые вопросы бытия так, как угодно творцу создаваемой модели — будь то писатель, архитектор, художник, читатель или зритель.

Образ Плакиды у Павича наделен обаянием и теплотой, идущими от древнего текста, вылившимися, в частности, в повторенную дважды метафору «очень... теплые глаза» (II, 221 и 223). От древнего текста отчасти сохранена и его функция — Разин повторяет его «подобно молитве» (II, 185) в минуты соблазна, однако старые истины не спасают современного человека и история о Плакиде прерывается в Разине. Павич здесь в известном смысле продолжает мысль, высказанную Лесковым в его «Русском тайнобрачии» — о том, что старые истины могут в лучшем случае утешить, но не могут помочь.

* * *

Рассказ о птице на картине Разина, как уже говорилось, глубоко символичен. Прорыв совершен, но что дальше? Параллель с голубем, принесшим Ною зеленую ветвь, а следовательно, и надежду, очевидна, однако, в отличие от библейской птицы, птица Павича пока только вырывается из ковчега.

Удивительна судьба этого средневекового памятника — в нем оказалось затронуто столько тем, его образы оказались столь располагающими к интерпретациям, что он так или иначе остался участником литературного процесса до конца XX в. Его воздействие, порой достаточно скромное, на другие произведения безусловно находилось в зависимости и от отношения к слову в эпоху, в которую они возникали, и от личности автора.

Темы язычества и христианства, борьбы с иноземными захватчиками, некоторые структурные «ходы» этого произведения оказались задействованными в древнерусской литературе, при этом мотивы и образы «Жития» как компонент структуры нового текста, пожалуй, более всех были использованы беззвестным автором «Повести о Петре, царевиче Ордынском» и Иродионом, автором «Жития Александра Свирского».

Писатели Нового времени, так же, как и их предшественники, обращались к «Житию Евстафия» в соответствии со своими художественными задачами: если Лесков и Чернышевский, для которых «Житие» было интересно прежде всего как отдельно существующее произведение, вошедшее в структуру создаваемого ими текста в первую очередь как прямая цитата, сохраняют свидетельства отношения к «Житию» как к документальному повествованию [91], для Бунина, в какой-то степени для Есенина и более всего для сербского писателя М. Павича это прежде всего источник художественных образов, становящихся частью их собственного творчества. Легко заметить, что наиболее притягательным для писателей разных эпох в «Житии» так или иначе оказывался начальный эпизод встречи Плакиды с божественным «еленем», в то же время не оставались без внимания и «античные» приключения нового Иова.

Таким образом, в течение веков под пером разных авторов Евстафий Плакида представал в разных ипостасях: как знатный язычник, прозревший Истину в результате встречи с самим Хри-

стом (Нестор, мотив, повторенный в «Сказании о Мамаевом побоище»; «Повесть о Петре, царевиче Ордынском»), как святой воин, защитник православия («Сказание о Мамаевом побоище»); как безропотный страдалец (Лесков), легендарный «генерал» (Чернышевский), как «исключительный герой» (Бунин), как человек в поисках истины, а его история — как, в свою очередь, часть опыта, накопленного человечеством (Павич). Таков литературный путь произведения, которое стало известно на Руси и в других славянских странах почти тысячу лет тому назад.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Так называемый «рецептивный» подход в текстологии, о котором неоднократно писал немецкий текстолог Р. Марти, см., например: *Марти Р.* Климент Охридски — проблеми при изследването на неговото литературно творчество // Кирило-Методиевски студии. Кн. 13: Климент Охридски — живот и дело. София, 2000. С. 10.

[2] *Гладкова О. В.* Византийская агиография в древнерусской литературе X–XVII вв. (на примере Жития Евстафия Плакиды) // Славянские литературы: Культура и фольклор славянских народов: XII Международный съезд славистов (Краков, 1998): Докл. рос. делегации. М., 1998. С. 46–55.

[3] В данном случае нам близка мысль, сформулированная, в частности, А. М. Панченко со ссылками на целый ряд литературоведческих трудов: «Сюжет — не простая сумма мировых мотивов. Сюжет... является художественной “концепцией действительности”» (*Панченко А. М.* Основные направления в беллетристике XVII в. (раздел I главы XII) // Истоки русской беллетристики: Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л., 1970. С. 482).

[4] *Гладкова О. В.* Житие Евстафия Плакиды в составе Четий-Миней Св. Димитрия Ростовского // Научные чтения памяти Ирины Петровны Болотцевой: Сб. ст. Ярославль, 2001. С. 110–121. Не касаемся мы и других редакций и переводов «Жития».

[5] Где и когда было переведено «Житие Евстафия Плакиды» (предварительные наблюдения) // Мир житий: Материалы междунар. науч. конф. М., 2002. С. 26–37.

[6] *Фрейданк Д.* Повторы и их функции в Чтении о Борисе и Глебе // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 62.

[7] В дальнейшем цитаты из «Чтения» будут приводиться по изданию: *Giorgetta Reveli.* Monumenti letterari su Boris y Gleb = Литературные памятники о Борисе и Глебе. Genova, 1993 (при этом будут указываться только страницы).

[8] Цит. по рукописи: РГБ, ф. 304, № 666. Кон. XV в.

[9] *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. М., 1880. Т. 1, перв. пол. тома. С. 781; *Богуславский С. М.* К вопросу о характере и объеме литературной деятельности преп. Нестора // ИОРЯС. 1914. Т. XIX, кн. I. С. 142, 146–148; и др.

[10] *Гладкова О. В.* Уваровская редакция Жития Евстафия Плакиды // 1-е Уваровские чтения. Можайск, 1999 (в печати).

[11] Нам уже приходилось писать об оппозиции «ум—разум» в древнерусском житии (*Гладкова О. В.* Тема ума и разума в «Повести от жития Петра и Февронии» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 9. М., 1998. С. 223–225), напомним здесь, что «разум» в понимании древнерусского агиографа означает способность человека воспринимать высшее знание — прозревать Божественный Промысел.

[12] *Ужанков А. Н.* Из лекций по истории русской литературы XI – первой трети XVIII вв.: «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского. М., 1999. С. 100, 102.

[13] Эту же мысль мы находим и у современного историка церкви иеромонаха Иоанна (Кологривова): «Но они (Ольга и Владимир. — *О. Г.*) становятся небесными заступниками за русский народ, благодатью Божией, избравшей их первенцами от "нового рода христианского". Несмотря на их грехи» ([*Кологривов Иоанн*] Очерки по истории русской святости / Составил иеромонах Иоанн (Кологривов). Siracusa, 1991. С. 65). Сходную мысль высказывает в своем исследовании, посвященном «Слову о Законе и Благодати», А. Н. Ужанков: «Можно было читать пророков, видеть чудеса Христовы, слушать апостолов и не уверовать в Бога. Но можно было не видеть Иисуса Христа и чудес Его и разумом постичь "невидимого Бога" (...) Благодаря вселившемуся в него разуму, который был "выше разума земленыихъ мудрецъ", русский князь "Невидимого возлюбил" (...) Важно отметить роль "разумения", то есть рассудочного постижения веры» (*Ужанков А. Н.* Из лекций... С. 56–57). Единственно, что хотелось бы здесь уточнить, это то, что под «разумением» вряд ли можно полагать «рассудочное постижение», скорее речь идет об особом типе познания — религиозной интуиции, замещающей под влиянием Благодати земные ум и чувства человека (см. об этом: *Прокофьев Н. И.* О мировоззрении русского средневековья и системе жанров русской литературы XI–XVI вв. // Литература Древней Руси: Сб. тр. М., 1975. Вып. I. С. 11–13; *Гладкова О. В.* Тема ума и разума... С. 232–233).

[14] *Гладкова О. В.* Византийская агиография... С. 47–49.

[15] Выражение «идольские жертвы» начинает словесную цепочку «Жития», связанную с темой язычества. О словесных цепочках в составе «Жития Евстафия Плакиды» см.: *Гладкова О. В.* Византийская агигорафия...

[16] *Кусков В. В.* Ретроспективная историческая аналогия в произведениях Куликовского цикла // Куликовская битва в литературе и искусстве. М., 1980. С. 39–51.

[17] Памятники литературы Древней Руси: XIV – середина XV века. М., 1981. С. 144 (Основная редакция по списку перв. пол. XVI в.).

[18] Памятники Куликовского цикла. СПб., 1998. С. 231 (Основная редакция по Ермолаевскому списку кон. XVII – нач. XVIII в.).

[19] *Кусков В. В.* Ретроспективная историческая аналогия... С. 43.

[20] *Ранчин А. М.* Статьи о древнерусской литературе. М., 1999. С. 142.

[21] *Рудаков А. Н.* Отображение монголо-татар в древнерусской литературе середины XIII – XV века: (Эволюция представлений, сюжетов и образов): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1999. С. 22.

[22] Памятники Куликовского цикла. С. 264 (рукопись 40-х гг. XVII в.).

[23] О Ростовском Петровском монастыре см., например: *Мельник А. Г.* Ансамбль Ростовского Петровского монастыря // Памятники культуры: Новые открытия: Ежегодник. 1989. М., 1990. С. 400–404.

[24] *Белякова М. М.* «Повесть о Петре, царевиче Ордынском» в историко-литературном контексте: (к вопросу о датировке произведения) // ТОДРЛ. Т. 46. СПб., 1993. С. 81.

[25] *Она же.* Некоторые наблюдения над отражением исторических фактов в «Повести о Петре, царевиче Ордынском» // Литература Древней Руси: Источниковедение. Л., 1988. С. 78.

[26] *Она же.* Об эволюции сюжета «Повести о Петре, царевиче Ордынском» (XV–XIX вв.) // Вопросы сюжета и композиции в русской литературе: Межвуз. сб. Горький, 1988. С. 5.

[27] *Она же.* «Повесть о Петре, царевиче Ордынском» в историко-литературном контексте. С. 87.

[28] См. об этом: *Гладкова О. В.* «Житие Евстафия Плакиды» в редакции Св. Димитрия Ростовского // V Научные чтения памяти И. П. Болотцевой: Сб. ст. Ярославль, 2001. С. 113–114.

[29] *Фрайданк Д.* Литературный прием синкрисиса в трех древних славянских текстах // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 225–226.

[30] *Фрайданк Д.* Литературный прием... С. 227.

[31] Как мы могли убедиться лично, списки «Жития» римского святого не были редкостью в ростовских и ярославских рукописях.

[32] Где и когда было переведено «Житие Евстафия Плакиды» (предварительные наблюдения) // Мир житий: Материалы междунар. науч. конф. М., 2002. С. 26–37.

[33] *Пак Н. В.* К проблеме источников «Жития Александра Свирского»: переводные жития // Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри. СПб., 2001. С. 145–151.

[34] Н. В. Пак цитирует «Житие Александра Свирского» по рукописи: РНБ, ОЛДП, F. 445, сборник втор. пол. XVI в. Выделены места, заимствованные Иродионом из «Жития Евстафия Плакиды», курсивом обозначены сделанные им изменения и дополнения (*Пак Н. В.* К проблеме... С. 146).

[35] *Гладкова О. В.* Византийская агиография...

[36] *Гладкова О. В.* Византийская агиография... С. 48.

[37] Как в «Житии Петра Афонского», так и в «Житии Александра Свирского» олень молчит – видимо, агиографов, как позднее и Димитрия Ростовского, несколько смущал говорящий олень, несмотря на то что в «Житии Евстафия Плакиды» этому явлению была приискана параллель (ослица Валаама), и факт говорения животного был исключен ими из текста.

[38] *Прокофьев Н. И.* Традиции древнерусской литературы в творчестве Лескова // Лесков и русская литература. М., 1988. С. 118–136.

[39] Текст «Русского тайнобрачия» цит. по: *Лесков Н. С.* Собр. соч.: В 11 т. Т. 6. М., 1957. С. 578–623. В дальнейшем при цитировании нами будут указываться в скобках лишь страницы по этому изданию.

[40] Одна из бывших «наложниц» помещика «вероятно, из мести, стала выкликать об этом в церкви за обеднею...»: «...Вижу, как Самоха с Давыда пример взял: Урию на войну услал, а к его Вирсаве со грехом ходит...» (590–591).

[41] *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч.: В 16 т. Т. 1. М., 1939. С. 637–638.

[42] Нам известно, что в XIX в. «Житие Евстафия Плакиды» в различных переложениях было издано 56 (!) раз, в действительности, скорее всего, эта цифра должна быть увеличена.

[43] О «любви» простого русского человека к «генералам» в русской литературе сказано достаточно, приведем здесь свидетельство Н. С. Лескова из уже цитированного нами «Русского тайнобрачия»: «Русский мужик дворник – ужасный ведь аристократ в душе, ⟨...⟩ он таким мелким народом, как разночинцы не любит заниматься. Вот о жильце, начиная с чина статского советника, он любопытствует, из каких дошел, и какого роду и состояния ⟨...⟩ Это уже натура такая, даже полиция его к этому приучить не может. Пристав наш мне не раз жаловался – говорит: "Хоть не спрашивай их, дураков, про подозрительных людей, – заведет такую катавасию: 'Мы, мол, ваше скобродие, понимаем, что как эти люди малозначительные, так ими не антиресуемся, а вот генерал у нас живут – это точно ⟨...⟩' И пойдет, говорит, дурак, вверх все в аристократию лезть"» (601).

[44] Ср. замечание С. В. Клименко: «не случайно из пяти житий декабрьского тома "Четьи Минеи" (? – "Житие Евстафия Плакиды" входит в сентябрьский том. – *О. Г.*) Н. Г. Чернышевскому запомнились те из них, которые были занимательнее в фабульном отношении и повествовали о тех святых, жизнь и деяния которых были относительно правдоподобны, жизненны...» (*Клименко С. В.* «Четьи-Минеи» в детском чтении Н. Г. Чернышевского // Рус. лит. 1988. № 1. С. 190). Трудно сказать, знал ли Чернышевский о пропущенных авторами эпизодах, например, встрече с оленем или мученической смерти святых.

[45] *Романичева Е. С.* Древнерусские предания в творчестве И. А. Бунина // Литература Древней Руси: Межвуз. сб. науч. тр. М., 1986. С. 136–141.

[46] *Бунин И. А.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. М., 1987. С. 288.

[47] Что передано в стихотворении, в частности, через несколько варьирующийся рефрен.

[48] *Прокофьев Н. И.* Есенин и древнерусская литература // Сергей Есенин: Проблемы творчества. М., 1978. С. 119–134.

[49] *Сергей Есенин.* Собрание сочинений: В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 117.

[50] Выделено нами.

[51] Там же.

[52] При крещении Плакиде было дано имя Евстафий.

[53] Выделено нами.

[54] *Сергей Есенин.* Указ. соч. С. 116.

[55] *Прокофьев Н. И.* Есенин и древнерусская литература. С. 132.

[56] Там же. С. 133.

[57] Благодарю А. А. Косорукова, любезно указавшего мне описанный здесь факт из поэзии С. А. Есенина.

[58] Текст романа «Пейзаж, нарисованный чаем» цит. по изданию: *Павич М.* Пейзаж, нарисованный чаем: Роман / Пер. с серб. Н. Вагаповой, Р. Грецкой. СПб.: Азбука-Амфора, 1998. В дальнейшем при ссылке на это издание будут указываться в скобках лишь номера книг (римскими цифрами) и страниц (арабскими цифрами).

[59] Ср. рассуждения Я. Михайлович об особенностях современного художественного текста и произведений М. Павича: «Жизнь художественного текста сегодня... продолжается в кажущейся бесконечности, свойственной компьютеру, в гиперпространстве, где технология электронной записи, так называемый гипертекст, приводит к созданию более сложных и многомерных связей между сегментами текста, образуя в данном случае некую специфическую сеть. Создание многочисленных вариантов и версий произведения, новых слоев и соединений смысловых центров через читательскую дигитальную организацию текстовых фрагментов позволяет и читателю, помимо писателя, стать творцом теста. Думаю даже, с появлением гипертекста и гипербеллетристики стало возможным говорить о том, что многие постмодернистские теоретические построения впервые получили практическое воплощение» (*Михайлович Я.* Павич и гипербеллетристика // *Павич М.* Ящик для письменных принадлежностей. СПб., 2000. С. 195–196; ср. также 198–199). Ср. также систему координат, которую возводит другая исследовательница творчества Павича Д. Рамадански: «Энергию (читателя при чтении романа Павича. – *О. Г.*) стоит направить на установление диалога с предложенным набором реликвий, рассчитать его роскошную риторику, символику и ритуальный потенциал, установить свои связи, вписаться самому в повествование, разобраться во всех бинарностях у подножия то и дело разветвляющейся, раздваи-

вающейся лестницы. Писатель, творец этой чудесной ars combinatoriae, с нетерпением ждет своего читателя» (*Рамадански Д.* Гомологон человеческой души // *Павич М.* Ящик для письменных принадлежностей. СПб., 2000. С. 209–210).

[60] *Бычков В. В.* Эстетика поздней античности: (II–III вв.). М., 1981. С. 246–247.

[61] Двойка, парность вообще любимы Павичем: два типа людей — кеновиты и идиоритмики, уже упоминавшиеся двойные зеркала, двойное отцовство (у Свилара-Разина — Коста Свилар и Федор Разин), двойное материнство (Никола — сын то ли Степаниды Джурашевич, то ли Витачи Милут), две души у человека — темная и светлая (II, 236) и т. д.

[62] Например, появление Пушкина в жизни Амалии Ризнич и литературный повтор ситуации («Пушкин» и Витача Милут).

[63] Теория, положенная Павичем не только в основу романа «Пейзаж, нарисованный чаем», но изложенная им в отдельной статье (*Павич М.* Ящик для письменных принадлежностей. С. 173–193).

[64] «Всю жизнь я перед дорогой выбрасывал ложки — все, сколько есть» (II, 103), «ежедневно — по утрам, привычно, словно парикмахер — сбривал бороду, брови и волосы (Разин. — *О. Г.*)» (II, 249) и т. д.

[65] О мифологических мотивах у Павича см.: *Ваганова Н.* Сюжеты балканской мифологиии // Современная драматургия. 1994. №. 4.

[66] Например: «Никогда еще октябрь не приходил так часто, как в этом году» (II, 39), «В результате этого брака овальные серебряные часы перестали тикать и родилась будущая мать Витачи» (II, 64), «Раз ты не ел, вымой ложку» (II, 228) и т. д.

[67] Ср. замечание А. М. Ранчина относительно сходного явления у И. Бродского: «Совершая такое подчинение объективной реальности субъективному произволу, поэт стремится преодолеть бездну между “Я” и внешним миром, между уникальностью и свободой “Я” и внеположным субъекту универсумом, в котором властвует железная необходимость логики с ее причинно-следственными законами» (*Ранчин А. М.* Иосиф Бродский и русская поэзия XVIII–XX веков. М., 2001. С. 39). Ср. также ответ, данный в интервью М. Павичем, на вопрос, что он делал, когда НАТО бомбила Белград: «Каждую ночь, когда прилетали самолеты, мы стояли в дверном проеме, я срезал кожицу с яблок и давал яблоки Ясмине (жене. — *О. Г.*) и своему сыну Вуку» (*Скворцова-Ардабацкая Е.* Ночной писатель // МК-бульвар. 2001. № 38 (225). С. 61).

[68] Возможно, что в Сербии существовал свой древнейший (XI в.) перевод «Жития Евстафия Плакиды», однако эта тема отдельного исследования.

[69] Ни в одном известном нам тексте «Жития» этой детали нет, у «житийного» оленя крест обычно располагается между или над рогами.

[70] Ср., к примеру, мотив поиска отца и постижения самого себя Свиларом-Разиным.

[71] Ср. Разин, как и его отец (то есть второй раз), выходит разгребать снег.

[72] В данном случае мы лишь предполагаем параллель между «падением» и «грехопадением», в частности, Витачи Милут (II, 224).

[73] То есть рассказ, изобилующий невероятными подробностями и повествующий о каком-то невероятном событии, случившемся на охоте.

[74] К числу последних относится, например, «Рассказ о душе и теле» (II, 243—245).

[75] М. Павич родился в 1929 г., а его герой Свилар-Разин – в 1930-м.

[76] *Павич М.* Ящик для письменных принадлежностей. С. 193.

[77] Что, по Павичу, является необходимым для перехода от одного типа к другому – от общинножителей к одиночкам или наоборот.

[78] Ср. образ, найденый И. Кузнецовым для творчества Павича, – «парк сновидений» (*Кузнецов И. Р.* Регулярный парк сновидений: (По следам Милорада Павича. Фрагменты словаря) // Иностр. лит. 1995. № 12. С. 223—233).

[79] Именно чаем, ибо все прочие краски лгут (II, 116), кроме того, чаем любил рисовать и отец Разина, правда, только на матрешках и деревянных ложках (II, 112).

[80] В какой-то мере стремление «уподобиться образцу» сближает Разина со средневековыми художниками (в этом плане рассказ о строительстве «резиденции Тито» сближается с притчей «Голубая мечеть»), в то же время оно символизирует схему современного познания (по Павичу), о чем см. ниже.

[81] «Прежде всего он занялся зеленым поясом, растительным покровом, ...он пересадил... все виды растений... его люди высадили тысячу видов луговых и лесных растений... высаживали истово, словно молились, – манго, киви, бананы, эвкалипт, мандарины, пальмы, кедр, бамбук, тис, можжевельник» (II, 259—260). И далее: «Ибо должен был позаботиться и о животном мире. ...выпустил породистых оленей и муфлонов (четырех самцов и восемь самок), сомалийских овец, одногорбых верблюдов и лам, белых верблюдов, диких коз, серн, сохатых оленей» и т. п. (II, 262).

[82] За грехопадение и предательство по отношению к собственным детям (II, 224).

[83] Птицы Павича, пожалуй, ближе всего именно к тем свободным птицам, которые «не сеют, не жнут» (Мф. 6, 26). Как правило, не имеющие конкретного названия, птицы у Павича символизируют мир свободы, не доступный бескрылому человеку, а также саму возможность обрести эту свободу.

[84] Образов, подготавливающих этот, у Павича много, ср.: «Летучие мыши и ночные птицы кубарем скатывались и бились на окна витринного

лунного света в надежде, что смогут пролететь сквозь строение туда — на другую, светлую сторону ночи» (I, 75).

[85] Приговору предшествует пространное рассуждение о природе человека, который «наполовину ангел, наполовину зверь», благодаря чему «именно через эти темные, кровожадные стороны человеческой природы» Сатана соприкасается «со второй, светлой ангельской природой человека» (II, 198) и, следовательно, не может приветствовать уничтожения всего многообразия человеческого рода.

[86] Ср.: «Тогда он осенил следы крестом и прочитал молитву — из тех, что заставляют зверя самого выйти на ловца» (II, 221).

[87] *Гладкова О. В.* Византийская агиография... С. 48—49.

[88] Мысль для постмодернизма традиционная.

[89] Ср. одну из вариаций названной мысли: «Все мы заперты в двенадцать месяцев, как в двенадцать комнат с крепкими стенами, и выхода у нас нет, как только из комнаты в комнату. А ведь есть... дворцы куда красивее, через которые нам никогда не суждено пройти, не говоря уже о лесах, что растут вокруг тех дворцов, да о райских кущах...» (II, 104).

[90] В связи с этим у Павича, как и у его итальянского коллеги У. Эко, с которым писателя часто сравнивают, появляется образ разоренной библиотеки (I, 21; II, 152). Правда, он занимает у сербского писателя менее значительное место.

[91] Понятно, что такое отношение к «Житию» остается и по сей день в церковной практике.

Л. Н. Коробейникова

О СЮЖЕТОСЛОЖЕНИИ «ЖИТИЯ ГАЛАКТИОНА И ЕПИСТИМИИ»[1] (к проблеме типологии переводных византийских житий)

Переводные византийские жития, составляющие особый пласт средневековой славяно-русской переводной литературы, остаются недостаточно изученными, в частности как факт литературы[2]. В средневековый период каждое из этих житий обрело свою историю текста и в Византии, и в других странах, в том числе на Руси. Выяснение вопроса о причинах особенностей «пути» того или иного средневекового памятника требует, в частности, обращения к его содержанию, к исследованию его поэтики. Тот факт, что ранняя агиография — это «разновидность художественной прозы, заступившей место почти полностью отсутствовавшей в Византии беллетристики»[3], изучению поэтики всякого переводного жития, бытовавшего на Руси в славяно-русском переводе, придает самоценное значение, возрастающее к тому же в связи с рассмотрением его в русле проблемы становления русской беллетристики[4].

Время создания «Жития Галактиона и Епистимии», привлекавшего внимание исследователей по большей части в связи с греческими романами, главным образом А. Татия «Левкиппа и Клитофонт» и Гелиодора «Эфиопика»[5], неизвестно, хотя по традиции его относят к первым векам христианства, а появление этого жития на Руси — к домонгольскому периоду[6]. Особенности поэтики ЖГЕ, такие, например, как наличие в качестве одной из важнейших темы крещения язычников, способ изображения мученичества, характерный для древних мартириев[7], евангель-

ская символика чисел и др., о чем мы уже частично писали[8], свидетельствуют о том, что это житие действительно может относиться к памятникам раннехристианской агиографии. В ходе его исследования мы попытались рассмотреть процесс сложения сюжета ЖГЕ, определить степень его зависимости от различных литературных источников, в связи с этим с известным допуском установить приблизительный период его создания, а также сделать некоторые предварительные выводы по типологии переводных византийских житий и обозначить круг проблем дальнейшего исследования его поэтики.

* * *

Известны две редакции греческого текста ЖГЕ: ранняя, так называемая редакция Евтоломиоса, по имени свидетеля событий и рассказчика, и редакция Симеона Метафраста. Предмет настоящего исследования – ранняя редакция. Текст этой редакции в славяно-русском переводе, близкий к архетипу этого перевода, содержится в целом ряде списков, разысканных нами, а также в составе ВМЧ[9].

Сюжетная схема ЖГЕ вполне соответствует жанровому канону жития. Собственно повествование «Жития» обрамляется вступлением и кратким заключением вышеупомянутого Евтоломиоса. Во вступлении, представляющем собой его развернутый риторический монолог, помимо традиционной для жития самоуничижительной характеристики и притчи о зарытом таланте, содержится обращение к слушателям, ядром которого, пожалуй, является речение ап. Павла: **не бо слꙑшателе праведни предъ Богомъ но творци законꙋ оправдятся** (стб. 149), в нем отражена назидательная установка «Жития» и один из аспектов его символического смысла[10]. В собственно сюжет включены и восхваление родителей св. Галактиона, и чудесное появление его на свет, предвосхищенное пророчеством тайного монаха Ануфрия, который крестил и родителей, и его самого; и отдельный эпизод, посвященный детским и юношеским годам святого, в котором сообщается о раннем проявлении святости в виде особых способностей к обучению; и ситуация искушения, в данном случае – как искушение брачными узами, и ее благополучное разрешение

во имя духовного спасения, в виде отказа от брака земного в пользу брака небесного и вступление жениха, св. Галактиона, и его невесты, св. Епистимии, крещенной им, на путь непорочного монашеского служения Богу, чему посвящен специальный эпизод жизни св. Галактиона в монастыре. Финал ЖГЕ также достаточно традиционен — он представляет собой мартирий, в который входит описание судилища (допрос святых неким князем Урсом, истязание их его слугами и чудо) и мученической кончины святых. В кратком заключении рассказчика Евтоломиоса — сообщение о захоронении им останков свв. Галактиона и Епистимии и похвала Богу [11].

Несмотря на трафаретность [12], в структуре ЖГЕ обнаруживаются отличительные особенности. Одной из них является сочетание примет сформировавшегося житийного жанра с такими художественными фактами, которые скорее свойственны наиболее ранним произведениям агиографии. В первую очередь это относится к значительности темы крещения язычников, что характерно для ранних житий, например, «Жития Феклы», «Жития Евстафия Плакиды», а также к специфике изображения мученичества.

Раскрытие данной особенности (о других речь пойдет ниже), в частности, является одним из путей определения и литературных взаимосвязей, и атрибуции.

* * *

Ряд художественных признаков «Жития Галактиона и Епистимии» позволил установить круг произведений, с которыми оно так или иначе связано.

Среди них — ономастические и топонимические заимствования из греческих романов. Во-первых, это имена родителей св. Галактиона — Елевкипа и Клитофонт, заимствованные из романа А. Татия «Левкиппа и Клитофонт». Во-вторых, это факты, связывающие «Житие» с романом Гелиодора: Эмеса — родина Гелиодора (об этом он упоминает в финале романа), а также отца мученика Галактиона; мать Галактиона названа в «Житии» дочерью Мемнона, т. е. наделена именем одного из предков героини «Эфиопики» Хариклии [13]. Данные формальные признаки указывают

на связь ЖГЕ с греческими романами, главным образом — с романом А. Татия.

Другая группа признаков в структуре ЖГЕ — евангельского происхождения. Кратко перечислим лишь наиболее показательные: зачатие, рождение и путь св. Галактиона, определенные предсказанием, искушение и его преодоление, восхождение на гору (там свв. Галактион и Епистимия расходятся по монастырям), добровольное принятие святыми мук; мотив числа «8» и в целом евангельская нумерологическая символика, а также наличие в качестве центральной темы крещения и др.

Перечисленные и некоторые другие признаки указывают на Евангелие (и в первую очередь Евангелие от Луки) не только как на литературный источник ЖГЕ, но и на Иисуса Христа как прообраз св. Галактиона [14]. Сходство именно с этим из четырех Евангелий имеет ряд причин. Назовем главные. Во-первых, «...Евангелие от Луки единственное из четырех, которое можно с оговорками охарактеризовать как “жизнь Иисуса”; конечно, оно сохраняет (...) проповедническую установку, но облекает ее в устоявшиеся формы греко-римской биографии». Во-вторых, именно это Евангелие отличается обилием женских образов, «...отсутствующих или не играющих важной роли у Марка и Матфея (Богоматерь и Елисавета, Мария и Марфа, Магдалина и т. п.)...» [15]. В житии-биос свв. Галактиона и Епистимии женские образы играют значительную роль [16].

Признаком, указывающим на связь ЖГЕ с ЖФ [17], является имя св. Феклы. Хотя оно встречается в «Житии» лишь единожды, роль его в раскрытии литературных связей ЖГЕ, как генетических, так и стадиальных [18], весьма значительна. Имя св. Феклы произносит девяностолетняя диаконисса, благословляя св. Епистимию в ее стремлении разделить со св. Галактионом подвиг мученичества: **чадо мое Єпистимїа! буди убо путь твой благословенъ Господемъ Богомъ, и съвръши теченїє страсти своєа, ꙗко же прьвомученица Фекла** (стб. 158). Данное указание на символико-смысловую связь между двумя образами святых женщин Епистимии и Феклы (соответственно: персонажа «Житии Феклы» и «Жития Галактиона и Епистимии») способствовало раскрытию в ЖГЕ и «Житии Феклы» общей или родственной типологии в модификации ряда мотивов (например, ученичества, девствен-

ности) и сюжетных ходов. Интересно отметить, что в целом ряде переводных византийских житий обнаруживается традиция разного рода указаний в тексте жития на связь с другим житием. Это может быть упоминание имени его святого (как в ЖГЕ), или включение в текст небольшого фрагмента, где как-то фигурирует соответствующий персонаж (как в «Житии Макария Египетского», в котором в небольшом эпизоде появляется Антоний Великий), или даже введение соответствующего святого в качестве активного действующего лица (как в «Житии Григоря Богослова» — в нем, помимо самого св. Григория, одним из центральных персонажей является Василий Великий). Такие жития близки по тематике, структуре и отраженной в них эпохе. Данное наблюдение, с нашей точки зрения, является косвенным свидетельством желания агиографа ЖГЕ указать на связь его произведения с ЖФ[19].

Следующий признак (реализация важнейшего мотива его сюжета — мотива девственности), представляющий собой одну из наиболее ярких особенностей ЖГЕ, указывает на связь с рядом произведений. Будучи широко распространенным в агиографии, мотив этот имеет различные сюжетные модификации. Чаще всего он возникает в агиографических произведениях разных периодов и регионов, в том числе и византийской ойкумены, как сопутствующий иным духовным подвигам святого. Это, например, может быть подвиг отшельничества («Житие Антония Великого», «Житие Макария Александрийского», «Житие Макария Египетского»), святительства («Житие Иоанна Златоуста», «Житие Василия Великого», «Житие Григория Богослова»), аскетизма («Житие Алексия, человека Божия», «Житие Иоанна Кущника») и др. Встречаются сюжеты, в которых, стремясь к иноческому повигу или подвигу безбрачия, расходятся по монастырям или живут вместе как брат с сестрой супруги, уже состоявшие в браке много лет и обычно имеющие детей («Житие Андроника и Афанасии», «Житие Ксенофонта и Марии», ср. с «Житием Петра и Февронии»), то есть в данном случае речь не идет собственно о подвиге девственности, а скорее — непорочности, телесной чистоты. Наиболее ярко выраженной в византийской агиогафии является другая сюжетная модификация рассматриваемого мотива, когда подвигу девственности посвящают себя целенаправ-

ленно святые женщины, преодолевая на этом пути серьезные препятствия, в первую очередь изощренное преследование их со стороны претендентов-язычников, желающих видеть ту или иную святую своей женой («Житие Феклы», «Житие Екатерины», «Житие Евгении»). Однако следует заметить, что и в данном случае подвиг этот, как правило, сопровождается другими: например, «В Житии Феклы» — это апостольство, в «Житии Екатерины» — мученичество.

Что касается «Жития Галактиона и Епистимии», то в нем представлен едва ли не уникальный случай в агиографии, когда подвигу девственности, не вкусив брачного ложа, решают предаться оба юные супруга, спустя некоторое время после обручения. Посовещавшись и поклявшись друг другу в вечной любви, они расходятся по монастырям. Памятник, в котором встречается аналогичная данной реализация мотива девственности, — это «Деяния Иуды Фомы» [20].

Однако, если рассматривать этот мотив более широко, не ограничиваясь его религиозно-христианской парадигмой, то обнаруживается специфическая аллюзия в интерпретации этого мотива в ЖГЕ на соответствующие ситуации в греческих романах, в первую очередь — в романе А. Татия, о чем речь пойдет специально.

Все вышеобозначенные произведения, явным образом литературно связанные с ЖГЕ, согласно сведениям современной медиевистики, могли быть созданы в период с I по IV в. от Р. Х.: Новый Завет — вторая половина I — начало II в.; «Житие Феклы», а точнее, «Деяния ап. Павла» — II в.; «Деяния Иуды Фомы» — условно — III—IV вв.; романы А. Татия «Левкиппа и Клитофонт», Гелиодора «Эфиопика» — конец II — конец III в. [21]

Сравнительный анализ ЖГЕ с указанными произведениями достаточно убедительно свидетельствует об имеющейся в его структуре с каждым из них той или иной типологической аналогии или даже ряда аналогий.

В обнаруженных связях нет ничего необычного. Агиографический жанр, в целом, складывался «под влиянием Евангелия (рассказ о земной жизни Христа) и Деяний Апостолов» [22], а тот или иной тип святости, разрабатывавшийся в византийской традиции, возникал и развивался как «подражание» или «уподобле-

ние Христу»[23]. Существует мнение и по поводу определенных литературных связей греческих романов с апокрифическими деяниями[24] и византийскими житиями[25]. Однако до сих пор это недостаточно изученная проблема, ждущая своего разрешения. В нашей работе мы на конкретном примере «Жития Галактиона и Епистимии» в общих чертах раскрываем наиболее очевидные аналогии в его тексте и с евангельским текстом, и с апокрифическими деяниями, и с житием, и с греческим романом, названными выше[26]. И уже на данном этапе изучение указанных связей позволило глубже проникнуть в содержание ЖГЕ.

* * *

Наиболее значительная структурная близость обнаруживается в ЖГЕ с Евангелием от Луки. Данные произведения объединяют и некоторые существенные мотивы, и сходство отдельных сцен, и наличие параллелей и ассоциаций в использовании сакральной символики чисел и др. По большей части сходные элементы сближают образ св. Галактиона с образом Иисуса Христа. Остановимся на тех из аналогий, которые имеют прямое отношение к сюжетно-композиционным, структурным основам ЖГЕ. Приблизительно третью часть объема жития занимает история крещения родителей св. Галактиона, непосредственно предшествующая его рождению. Важнейшими мотивами данного сюжета являются бездетность, по причине бесплодия жены, Елевкипы[27], предвосхищенные пророчеством зачатие, рождение и подвижнический путь св. Галактиона, и, что также существенно, — зачатие беспорочное. Все перечисленные мотивы присутствуют в первых двух главах Евангелия от Луки в более расширенной сюжетной модификации. Так, в первой главе Лк. повествуется о двух праведных семействах, которым предвозвещается появление сыновей. Супруги одного из них, Захария и Елисавета, бездетные по причине бесплодия жены, находились уже в преклонных летах, когда Ангел Господень возвестил Захарии рождение сына Иоанна (Лк. 1: 6—13). Дева Мария и Иосиф были обручены, когда Ангел Гавриил благовествовал Марии рождение сына Иисуса по беспорочному зачатию (Лк. 1: 26—31). В обоих случаях ангелы предрекли сыновьям величие Божие (Лк. 1: 15; 1: 32 соответ-

ственно). В пользу неслучайности схожих ситуаций в ЖГЕ и Лк. свидетельствует и наличие сакрального числа «8» в рамках рассмотренных сюжетов: в Лк. это 8 дней после рождения Иоанна и Иисуса — на восьмой день после рождения совершили обряд обрезания и тому и другому младенцу (соответственно Лк. 1: 59; 2: 21), в ЖГЕ это 8 дней со дня крещения Елевкипы — в течение которых она хранила телесную чистоту и на восьмой день, после того как ей было видение распятого Христа, зачала (стб. 153–154)[28]. Данное видение Христа вполне соотносимо с упомянутой уже традицией обращаться в тексте жития к персонажу другого жития и, видимо, может быть интерпретировано как некий указатель на сакральную связь данного текста с Евангелием — что подтверждается и на структурном уровне.

Сравнение схожих элементов истории рождения Галактиона в ЖГЕ, с одной стороны, Иоанна и Иисуса Христа в Лк. — с другой, в частности, позволило определить характерный для данного агиографа прием концентрации генетического, заимствованного материала в создаваемом произведении; чаще всего этот прием проявляется в виде общей формулы, условно говоря, «два к одному» в следующих модификациях: либо «два в одном», либо «сокращение в два раза». В данном случае наглядный пример использования приема «два в одном» — это совмещение в образе Елевкипы бездетности Анны и беспорочного зачатия Марией; а приема «сокращение в два раза» — это сокращение количества младенцев (Иоанн и Христос в Лк. — Галактион в ЖГЕ) и числа 8 (двойное упоминание 8 дней в Лк. заменяется единственным в ЖГЕ)[29].

Перекличка (общий мотив премудрости) обнаруживается и в эпизодах, рассказывающих о детстве Иисуса и Галактиона. Агиограф и в данном случае применил прием «сокращения в два раза» исходного матерiала. В Лк. о премудрости Христа сообщается два раза, правда, в пределах одной главы: «Младенец же возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости...»; «Иисус же преуспевал в премудрости...» (Лк. 2: 40, 52) — а в ЖГЕ о премудрости Галактиона — один («Отроча же толма бяше навыкло книгы, якоже всемъ премудростемъ изъучитися ему въскоре...» — стб. 154).

* * *

Особую роль в понимании процесса сложения сюжета ЖГЕ играет мотив искушения – поворотный в развитии событий в этом житии.

Сцены, в которых обозначен этот мотив, в структуре ЖГЕ и Лк.[30] имеют в определенном смысле аналогичное расположение, усиливающее параллелизм биографических эпизодов в текстах сравниваемых памятников. В Лк. искушение Христа изображено после сцен проповеди Иоанна и крещения им иудеев, в том числе и Иисуса (Лк. 3: 3–22). В ЖГЕ сходной сцене предшествует эпизод крещения Галактионом своей невесты-язычницы (стб. 154–155). Однако в Лк. мотив искушения (Иисуса всячески искушает дьявол) в отведенной ему сцене занимает структурообразующие позиции (Лк. 4: 1–13), фиксируя ее начало: «...сорок дней он был искушаем от диавола...» (Лк. 4: 4: 2) и конец: «И окончив все искушение, дьявол отошел от Него до времени» (Лк. 4: 4: 13). Напротив, в ЖГЕ (стб. 155) мотив искушения, представленный в сцене обсуждения сна-видения Епистимии, еле уловим и обозначен единственным словом. После крещения св. Епистимия постоянно видит один и тот же сон, который пересказывает Галактиону: **вижду ѹбо полаты прекрасны зело и в нихъ три лики поющихъ единъ ѹбо ликъ черны ризы имать, другый же ликъ дѣвица благообразны имать, третиї же ликъ человѣкы крылаты добровидны и огнеобразны имать** (стб. 155). В его трактовке этот сон являет собой символ счастливой жизни последователей Христа, оставивших мирскую суету: **ей, госпоже моа, первый ликъ суть сїи, ихже видиши черны ризы носящихъ, тїи ѹбо оставиша богатство и славу, еще же к симъ и жены своа и чада, и послѣдоваша Христу; вторый же ликы, ихже видѣла еси дѣвица благообразны, сїи суть жены, иже оставиша своа супругы и всю мирьскую суету и прелесть и послѣдоваша Христу; третїи же ликы, иже суть // человѣцы крылати и огнообразны, сїи суть святїи аггели, с ними же радующеся ликыствують въ вѣкы** (стб. 155). Св. Епистимию увлекает такая перспектива, обрученные жених и невеста принимают совместное решение сохранить девственность, и Галактион произносит сакраментальные слова: **благодарю Бога моего Інсуса Христа, ꙗко приклони ухо свое к намъ, и в день <u>искушенїа</u> нашего сыгласїе наше станеть едино** (стб. 155–156).

Будучи поворотным, мотив искушения тем самым находится на пересечении других тем и мотивов, взаимодействующих друг с другом, и оказывается поэтому фокусом нескольких смыслов, по-разному сопряженных с соотносимыми с ЖГЕ произведениями. Сцена искушения, следуя в «Житии» за сценой крещения, как в Лк., создает аллюзию на Евангелие от Луки. Но суть искушения в ЖГЕ иная – свв. Галактион и Епистимия проходят через искушение земной любовью в браке и отвергают ее в пользу любви небесной. Именно этот смысловой пассаж определяет еще одну литературную аналогию – с «Деяниями Иуды Фомы». Искушению в ЖГЕ в равной степени подвергаются оба героя, и Галактион, и Епистимия, но при этом, помимо общих, каждый из героев имеет и свои литературные параллели. В образе св. Епистимии просматриваются некоторые аналогии с определенными образами святых женщин византийской агиографии – момент искушения усиливает их (показательна связь с образом св. Феклы). Именно благодаря мотиву искушения возникает ассоциативная связь и с такими произведениями, которые находятся в иной культурно-литературной плоскости, нехристианской, – имеются в виду греческие романы, в первую очередь роман А. Татия «Левкиппа и Клитофонт». В указанной сцене, когда юные супруги клянутся друг другу в вечной любви и девственности, наиболее отчетливо проявляется сюжетная схожесть, основанная на наличии в обоих произведениях в качестве сюжетообразующего мотива девственности[31].

При том что греческие романы отличаются общей типологией, о каких-либо существенных аналогиях в структуре ЖГЕ с этими романами можно говорить лишь применительно к роману «Левкиппа и Клитофонт», с «Эфиопикой» Гелиодора «Житие» сближают лишь определенные ассоциации, впрочем, немаловажные[32].

Обнаруженные в ЖГЕ аналогии в приемах композиции с романом А. Татия закрепляются наличием в обоих произведениях общих мотивов (искушения и девственности – последний с иной идейной парадигмой). Именно «на пересечении» этих мотивов в указанной выше сцене ЖГЕ обнаруживается определенная идейно-композиционная схожесть с двумя сценами в романе А. Татия. В каждой из них главным героям и романа (Левкиппе и Клито-

фонту), и «Жития» (Галактиону и Епистимии) удается «справиться» с искушением, условно говоря, «потери девственности» благодаря «вмешательству» пророческих снов-видений [33].

Обе сцены романа А. Татия при значительном сюжетном отличии имеют символико-смысловую связь и между собой и каждая по-своему с указанной выше сценой из ЖГЕ. В первой из названных сцен «вмешательство» сновидений в развитие событий обладает более изощренной структурой, чем во второй, более схожей с житийной, но и в том и в другом случае в романе, в отличие от ЖГЕ, имеются два разных сновидения (соответственно: сон Клитофонта и сон матери Левкиппы; сон Левкиппы и сон Клитофонта). Наибольшей символико-смысловой глубиной обладает первый сон Клитофонта. Герой видит себя во сне сросшимся нижней частью тела до живота с девушкой, которую отсекает от него серпом ужасная на вид женщина (I, 32). В античности в виде сросшихся тел юноши и девушки изображали андрогинов — так в романе А.Татия возникает тема «разрезания андрогина». Это сновидение сбывается в романе несколько раз, в основном по отношению к главным героям, Клитофонту и Левкиппе. Событие, интересующее нас, описывается в романе вскоре после этого сновидения.

Клитофонт пробирается в спальню Левкиппы, желая предаться «таинствам Афродиты», — в это время матери героини, Панфии, снится сон: разбойники похитили ее дочь и мечом разрезали ее тело, начиная с паха (первый сон сбывается в другом сне, второй — парафраза первого). Мать врывается в спальню дочери — Клитофонт убегает. Сон сбывается еще раз: мать как бы играет роль страшной женщины — при этом она кричит, что у дочери порез страшнее, чем от меча. Смысл первого сновидения о «разрезании андрогина» углубляется — он оказывается связанным с лишением невинности. Однако бесчестье Левкиппы мнимое [34] (II, 63). Опасаясь гнева родителей, девушка и юноша принимают решение бежать (II, 65). С этого момента начинает разворачиваться клубок приключений героев романа.

Следующая сцена в большей степени схожа с житийной, чем первая. Во время путешествия, пережив целый ряд испытаний, Левкиппа и Клитофонт оказываются вместе, и Клитофонт вновь предпринимает попытку предаться «таинствам Афродиты» — и

ситуация, в целом, повторяется. Но на сей раз Левкиппа останавливает его, чтобы рассказать свой сон, который приснился ей незадолго до этого перед тем, как над ней была произведена мнимая расправа в виде жертвоприношения. Во сне ее успокаивала богиня Артемида, обещая, что Левкиппа сейчас не умрет и останется девственницей до тех пор, пока сама Артемида не устроит ей свадьбу с Клитофонтом. В свою очередь, Клитофонт вспоминает свой сон, который созвучен сну его возлюбленной. Герой во сне оказывается в храме Афродиты, приближается к кумиру богини, чтобы помолиться — и в этот момент двери храма закрываются. Появляется женщина, похожая на кумир богини, и произносит, обращаясь к Клитофонту: «Тебе не дозволено проникнуть в храм, но подожди, и я сделаю тебя жрецом богини» (IV, 93–94).

Эти сны мотивируют «превращение» героев: Левкиппа, не отличающаяся до того стремлением сохранить невинность, становится поклонницей Артемиды, а «Клитофонт пытается умерить чувственность и оставаться целомудренным до законного брака»[35].

В целом, агиограф и на этот раз прибег не к простому заимствованию, а к своего рода транформации художественного материала, вновь использовав прием двукратного его сокращения. Две параллельные сцены в романе А. Татия «переработаны» в одну в ЖГЕ (см. выше), в свою очередь, от двух сновидений — также остается одно.

Сходство между рассмотренными эпизодами искушения в романе и ЖГЕ закрепляется дополнительной ассоциативной перекличкой между сновидениями, которые относятся к последней из рассмотренных сцен в романе, и первым и вторым сновидением Епистимии, причем первый сон Левкиппы тематически близок второму сну Епистимии, а второй сон Клитофонта — первому сновидению Епистимии, связанному со сценой искушения. Общая тематика последних из указанных сновидений — это служение богам (Клитофонт во сне видит себя в храме Афродиты, где ему обещается, что он станет жрецом богини; Епистимия в сновидении видит палаты прекрасные, где находятся монахи и ангел). Сакраментальной оказывается символическая связь между сном Левкиппы (см. выше) и вторым сновидением Епистимии

(...мняшеся стоꙗти с мужемъ своимъ Галактїономъ в полатѣ прекраснѣ зѣло и вѣнчатися отъ царя — стб. 157). В каждом из них в общем виде представлена трактовка мотива девственности в романе и «Житии», и они перекликаются друг с другом. В первом случае — это брак земной, обещанный богиней Артемидой; во втором — брак небесный, в котором святые венчаются от царя, то есть Царя Небесного, Иисуса Христа (согласно объяснению игумена монастыря, в котором находился св. Галактион, к чему мы еще вернемся)[36].

* * *

Произведение, в котором обнаруживается аналогичная ЖГЕ сюжетная модификация мотива девственности, — апокрифические «Деяния Иуды Фомы» (о чем уже было упомянуто). Одна из центральных тем ДИФ — аскетическое отношение к браку. Среди историй о деяниях апостола Иуды Фомы несколько таких, в которых их герои, в основном, женщины, под влиянием проповедей апостола отказываются от уз земного брака. Соотносимый с ЖГЕ эпизод расположен в первой части апокрифа, в нем оба новоиспеченных супруга в день своей свадьбы навсегда по обоюдному согласию отказываются от брачного ложа, и происходит это, как показывает автор, под влиянием молитвы Иуды Фомы, которую он возносит к Богу за невесту, дочь царя, и ее жениха (162–165). Значительное совпадение в реализации мотива девственности в этой истории и сюжете ЖГЕ объясняется, по-видимому, распространением в Сирии раннехристианской еретической идеологемы, провозглашающей девственность и безбрачие образцом для подражания. Показательно в связи с этим наличие в ЖГЕ и ДИФ общих мотивов: это и мотив девственности, и христологичности, и ученичества, и преданности женщин своим учителям во Христе (Галактиону и апостолу Фоме соответственно), а также мотив крещения язычников, добровольного принятия мученичества и некоторые другие[37]. Но в каждом из произведений эти мотивы имеют, в целом, различные сюжетные модификации. Первопричиной этого, вероятно, является их ориентация на различные образцы евангельских сюжетов — Евангелие (ЖГЕ) или Деяния Апостолов (ДИФ), хотя безусловно на

их создание повлияли и другие литературные источники (например, греческие романы)[38]. Обнаруженная между ЖГЕ и ДИФ связь, скорее всего, объясняется не заимствованием, а общностью эпохи их создания – и это важный фактор в решении проблемы атрибуции ЖГЕ. Учитывая, что идея аскетического отношения к брачным узам, да еще со стороны обоих супругов, не изведавших супружеского ложа, не получила закрепления в христианстве, а также наличие в ЖГЕ некоторых топонимических и ономастических «указателей» на некое отношение с сирийским регионом, в котором эта идеологема имела наибольшее распространение (свидетельство тому – ДИФ), можно предположить, что ЖГЕ было создано в конце III – начале IV в. Среди дополнительных аргументов – датировка романа А. Татия (см. выше), а также время проведения церковного Собора в г. Ганграх, в Малой Азии (вторая четверть IV в.), на котором было осуждено отвержение брака[39].

* * *

Своеобразным ключом к раскрытию сложения сюжета ЖГЕ является ЖФ.

Имеющиеся в данных житиях структурные параллели и ассоциации, а также аналогии на лексико-синтаксическом уровне значительны не только сами по себе, но и отчасти как указатели на связь ЖГЕ через ЖФ (интертекстуально) с другими произведениями (например, с ДИФ и Лк.).

Мотив девственности, представленный в ЖФ в распространенной сюжетной модификации, когда от брака во имя служения Богу отказывается девушка, односторонне, по женской линии близкий ЖГЕ, пересекаясь с мотивом искушения, закрепляет эту одностороннюю структурную аналогию. В сюжете ЖФ искушению св. Феклы отводятся две истории. Первая – это история о том, как Фекла под влиянием проповедей апостола Павла отказалась от своего нареченного жениха. Уже из первых сведений о героине ЖФ становится известно, что она – девушка из аристократической семьи, обрученная с Фамиром, знатным богатым юношей (стб. 1377–1380). Следующая история искушения Феклы изображена тогда, когда святая уже прошла ряд испыта-

ний. В Антиохии, куда она последовала за своим учителем ап. Павлом, ее красотой был пленен некий Александр — также молодой, красивый и знатный в своем городе человек. Значительная цепь событий после встречи героини жития с ним связана в ЖФ с развитием сюжетной линии — Фекла — Александр. Неравное, не в пользу героини противостояние главных персонажей этой линии заканчивается победой св. Феклы (стб. 1382–1384).

Аналогия с ЖГЕ (здесь также использован прием сокращения вдвое) в реализации в ЖФ мотива искушения связана с темой любви земной и возможного брака и закрепляется, в частности, совпадением значимых лексико-синтаксических конструкций. Параллель, возникающая благодаря им, подтверждает наши наблюдения относительно пересечения нескольких смыслов в ключевой для ЖГЕ сцене преодоления искушения, связанных с другими близкими «Житию» произведениями (собственно преодоления искушения — во всех рассматриваемых произведениях; сохранения девственности — в ЖФ, ДИФ, романе А. Татия; преданности Учителю — в ЖФ и др. — см. таблицу 1) [40]. Содержанием указанной лексико-синтаксической параллели является обещание какого-либо из персонажей своему учителю следовать за ним до конца. Благодаря этой словесной формуле в ЖГЕ в сцене искушения появляется дополнительный, помимо обещания супругов хранить непорочную верность друг другу, смысл — преданности Учителю (см. в таблице).

Таблица 1

«Житие Галактиона и Епистимии»	*«Житие Феклы»*	*Евангелие от Луки (Лк. 9: 57) (Архангельское ев.)* [41]
Єпистимі́а же обѣщася ему свѣдѣтеля на се представляя Господа нашего Іисуса Христа, яко въ всемъ <u>послѣдствую тъ, аможе аще идеши...</u> (стб. 155).	**Рече же Фекла к Павлу: да постригуся и да <u>въ следъ тебе хожду, аможе аще идеши</u>** (стб. 1381).	**...бъсть идоущю їсви въ поуть. рече етеръ <u>къ немоу идꙋ по тебе амо же колижьдо идеши</u>** (л. 58 об.).

Приведенная параллель раскрывает такую ассоциативную грань в образе Епистимии, как ученичество и преданность евангельских женщин Учителю (Христу), усиливая тем самым «идею» второго Христа в образе Галактиона.

* * *

Наименее понятным по своему происхождению пока представляется нам эпизод ЖГЕ, связанный с монастырской тематикой. Рассказ о службе св. Галактиона в монастыре следует в «Житии» после сцен искушения святых и подготовки их к уходу из мирской жизни. Поклявшись друг другу в вечной непорочной любви, обрученные жених и невеста, раздав все свое имущество, поднимаются на гору Пуплион, чтобы разойтись по монастырям. За ними, приняв от Галактиона крещение, следует раб отца Епистимии Евтоломиос, свидетель и рассказчик жития святых. Св. Галактиона и Евтоломиоса принимают на службу в мужской монастырь, а св. Епистимию отправляют в ближайшую женскую обитель. В собственно монастырском эпизоде св. Епистимия выведена за рамки событий. Центральным персонажем в повествовании о жизни в монастыре является св. Галактион (стб. 156–157). Описание «монастырского» периода жизни святого по сути является похвалой. Автор избирает такую художественную структуру, которая позволяет ему, рассказывая о подвигах послушания св. Галактиона-монаха, одновременно его восхвалять. В этом сюжете менее всего аналогий с близкими ЖГЕ произведениями, обнаруженными к настоящему моменту, – их число должно, вероятно, увеличиться.

Те, на первый взгляд, незначительные реминисценции, которые все же удалось отыскать, очень важны как дополнительные аргументы в пользу уже установленных нами литературных связей. Наиболее заметная свидетельствует о стремлении агиографа эксплицировать, насколько это возможно, структурную зависимость ЖГЕ от Евангелия от Луки. Так, в начале эпизода о жизни в монастыре, когда герои ЖГЕ восходят на гору Пуплион, агиограф сообщает: **В той же нощи въставше и шествовавше осмь днїй, и доидохомъ в горе Пуплионъ, идѣже бяше мнихъ 12 числомъ** (стб. 156). Между обозначенным фрагментом в ЖГЕ и пе-

рекликающимся с ним в Лк. (хотя он относится к эпизоду, иному по содержанию) имеются схожие детали: оба они включены в эпизоды, которые последовали после сцен искушения (хотя и в ЖГЕ, и особенно в Лк., им предшествуют некоторые другие события), сообщают о восхождении на гору, о ночном времени и, главное, в обоих случаях говорится о двенадцати: в ЖГЕ – монахах, в Лк. – учениках («В те дни взошел Он на гору помолиться и пробыл всю ночь в молитве к Богу. Когда же настал день, призвал учеников Своих и избрал из них двенадцать, которых и именовал Апостолами...» – Лк. 6: 12, 13). Благодаря данной параллели отчетливее проступает неявный в структуре ЖГЕ вне сравнительного анализа (см. сравнительный анализ с ЖФ) мотив ученичества, усиливается такое значение образа Епистимии, как ученицы Галактиона, и раскрывается такое же значение ученика и в образе Евтоломиоса[42]. Так, от эпизода к эпизоду все глубже проступает символическая связь образа св. Галактиона с образом Иисуса Христа (у евангелиста Луки).

С романом А. Татия в данном случае также обнаруживается дополнительная структурная параллель. Так же как в ЖГЕ, сцена искушения сменяется сценами подготовки и ухода из дома главных его героев, Галактиона и Епистимии (стб. 156), в романе первая сцена искушения сменяется сценами подготовки и побега из дома Левкиппы и Клитофонта (II, 65–67). Правда, герои жития поднимаются на гору, а романа – отправляются в морское путешествие. Но сближает эти эпизоды, помимо структурного параллелизма, их общее значение: и для одних, и для других это стартовый эпизод в осуществлении предначертанного им свыше пути.

В «монастырском» эпизоде получает своеобразное развитие и мотив девственности. Среди монашеских подвигов святого назван и такой, как отказ Галактиона видеть женщин. Он решительно отвергает предложение братьев по монастырю отправиться на встречу с престарелой диакониссой, в обители которой можно было бы увидеться и с Епистимией, – штрих, дополнительно подчеркивающий максимально аскетическую интерпретацию мотива девственности в ЖГЕ.

Хотя нам не удалось обнаружить в монашеско-монастырских сценах ранних византийских житий отчетливых аналогий «мо-

настырскому» эпизоду в ЖГЕ, но само по себе наличие житий с подобной тематикой предполагает возможность появления такого эпизода в сюжете «Жития», предварительно отнесенного нами к IV в.[43]

* * *

Схема финальной части ЖГЕ (мученичества) в общих чертах (арест по доносу, судилище: допрос, пытки; казнь, в данном случае через усечение головы, последующее захоронение, похвала Богу) отвечает жанровому канону мартирия[44], оформившемуся в первые века христианства и генетически связанному с евангельскими сценами мученической смерти Христа.

Для наглядности приведем основное содержание эпизода, посвященного подвигу мученичества святых в ЖГЕ. Некто известил князя Урса о монахах, живущих на горе Синайской и исповедующих Христа. Князь послал воинов схватить их и привести к нему на суд. В ночь перед арестом св. Галактиона св. Епистимия видит сон[45], который игумен, настоятель монастыря св. Галактиона, трактует как предначертание свыше свв. Галактиону и Епистимии грядущих страданий и радостей: **полата прекрасна, чадо мое, царство небесное есть; вѣнца же трудовъ и болѣзней възданнїа суть; царь же есть Христосъ, Єго же ради // много претрьпѣсте; ты же убо, чадо мое, и Галактїонъ прїимете мукы отъ князя Урса; да не мози убо, възлюбленнаа, ославѣти; многа бо тебе ждуть благаа и неизреченнаа веселїа** (стб. 157).

Воины, пришедшие, чтобы взять монахов, никого, кроме св. Галактиона, не застали — все монахи скрылись. Св. Епистимия, увидев, как Галактиона ведут на расправу, уговорила диакониссу позволить ей присоединиться к Галактиону.

С наступлением утра святых повели на суд к князю Урсу. Сцена судилища началась с допроса. Традиционны и вопросы князя (о том, кто они, об их Боге, о языческих богах) — и ответы Галактиона (они монахи и христиане, их Бог сотворил небо и землю и все, что есть, а языческие боги — камни и деревья, тленные вещи). Такие ответы приводят Урса в ярость, он приказывает бить Галактиона воловьими жилами. Епистимия, плачущая над жестоко избиваемым Галактионом, не скупясь на эпитеты, обвиняет кня-

зя в жестокости. Разгневанный князь приказывает обнажить Епистимию. Заступаясь за свою честь, святая совершает чудо ослепления своих мучителей с последующим возвращением им зрения, так как они убеждают ее, что уверовали в Христа. Но князь уверяет своих слуг в обратном — в том, что ослепление исходило от их богов, и приказывает предать святых жестоким истязаниям. Святым поочередно отсекают руки, ноги и голову. В процессе истязаний свв. Галактион и Епистимия не перестают славить Бога.

Мартирий в ЖГЕ, не копируя евангельской истории трагического завершения земного пути Иисуса, не только структурно зависим от нее, что вполне типично для жития-биос святых мучеников, но содержит целый ряд деталей, подчеркивающих связь с Евангелиями, в том числе и с Лк.

Именно с Лк. возникает большая формальная схожесть в структурно параллельных сценах, находящихся до (в Лк.) или после (в ЖГЕ) сцен предательства/доноса и в обоих случаях перед взятием Иисуса Христа и св. Галактиона, — сценах, в которых описывается состояние героев перед принятием мученической смерти, — и это последний эпизод их свободной жизни. Большая структурная схожесть с Лк. заключается в том, что если в Мф., Мк., Ин. Иисус перед предательством его Иудой идет в Гефсиманский сад (Мф. 24: 36; Мк. 15: 32; Ин. 18: 1), то в Лк. — на Елеонскую гору («И вышед пошел по обыкновению на гору Елеонскую» — Лк. 22: 39). А св. Галактион перед арестом был в монастыре, расположенном, как уже упоминалось, на горе.

Как это ни странно, но такое принципиальное сюжетное отличие мартирия в ЖГЕ от евангельского текста, как наличие не одного, а двух персонажей-мучеников, свв. Галактиона и Епистимии, ассоциативно сближает его с Лк. В сюжетной линии Галактион — Епистимия через посредство ЖФ, о котором речь уже шла, реализуется евангельский мотив ученичества и преданности женщин Христу, наиболее проявившиеся в Лк. Такие фрагменты заключительных сцен «Жития», как добровольное устремление св. Епистимии следовать за св. Галактионом [46], чтобы разделить с ним подвиг мученичества во имя Христа, а также ее поведение во время допроса их князем-идолопоклонником Урсом [47], вполне соотносимы (тем более что имеется множество других более ве-

сомых параллелей и аналогий, приводившихся нами в ходе сравнительного анализа ЖГЕ с Лк.) с фрагментом сцены шествия на Голгофу в Лк.: «И шло за ним великое множество народа и женщин, которые плакали и рыдали о нем» (Лк. 23: 27).

Именно в мартирии, более чем в других эпизодах ЖГЕ, близких эпизодам «биографии» Иисуса Христа в Лк., обнаруживаются детали, представляющие собой аллюзии на подобные эпизоды и в других Евангелиях. Одна из причин — максимальное их сходство по сравнению с другими частями Евангелия. Однако не только, так как ряд мотивов сцен мученичества Христа, менее, чем в других Евангелиях, реализованных в Лк. или вовсе отсутствующих в нем, получил в ЖГЕ отражение (показательный пример — мотив венчания, венца) [48].

Заключение ЖГЕ, где на первый план выходит рассказчик Евтоломиос, усиливает сходство с финальными сценами Евангелия. В нем Евтоломиос от первого лица сообщает, что наблюдал за всем происходящим, и, испытывая великий страх, взял оставленные на месте расправы мощи святых, долго плакал над ними и потом их спрятал, прославляя Бога.

Несмотря на то, что финальные сцены ЖГЕ практически в равной степени соотносимы со сценами мученической кончины Христа во всех четырех Евангелиях, это нисколько не умаляет общих выводов о том, что основу структуры ЖГЕ (имеются в виду эпизоды, связанные с этапами подвижничества св. Галактиона) составляет определенная часть структуры Лк. (некоторые эпизоды земной жизни Христа). Дополнительным аргументом в пользу данного утверждения, думается, может служить тот факт, что только Лк. начинается со вступления (эта редакция ЖГЕ обладает вступлением от имени Евтоломиоса).

* * *

Процесс сложения сюжета ЖГЕ в общем виде выглядит следующим образом. За основу структуры «Жития» агиограф взял некоторые из важнейших эпизодов Лк., повествующих о земном пути Иисуса Христа. Данные эпизоды перестраивались и наполнялись разнообразным материалом литературного происхождения, частью которого явились ведущие евангельские мотивы (из-

бранничества, пророчества, искушения и др.), а также отдельные художественные приемы и детали[49], заимствованные из текстов Нового Завета (Евангелий, Деяний Апостолов, Посланий и др.) и связанные в первую очередь с идеей спасения[50]. Отобранному евангельскому материалу наиболее соответствует один из главных персонажей — св. Галактион, прообразами которого являются Иисус Христос — в первую очередь, но также и Иоанн Креститель.

Формированию сюжета «Жития» в значительной степени способствовали, по нашему представлению, два ведущих мотива: мотив девственности и мотив искушения. Благодаря этим мотивам в сюжете ЖГЕ евангельская основа гармонично переплелась и с родственным (ЖФ), и с качественно иным литературным материалом (роман А. Татия). Закономерной выглядит ориентация агиографа ЖГЕ на ЖФ[51]: в нем одновременно развиваются мотивы Лк. (ученичества, женской преданности) и получает (возможно, впервые в текстах, близких евангельским) художественную разработку мотив девственности. Это произведение, в котором элементы восточно-христианской евангельской поэтики гармонично сочетаются с элементами позднеантичной поэтики, в частности греческих романов. ЖФ для ЖГЕ стало связующим звеном и с Лк., и с ДИФ, и отчасти с романом А. Татия. Увлечение аскетической идеологемой безбрачия или «девственного брака», вероятно, могло привлечь внимание создателя ЖГЕ к роману «Левкиппа и Клитофонт» и привести к творческому его использованию (главным образом, некоторых из его сюжетно-композиционных приемов). Обращение к роману, как нам представляется, способствовало окончательному оформлению сюжета и композиции, а также придало житийной назидательности дополнительные смысловые оттенки. Несмотря на то, что агиограф обратился к произведениям, разным по жанру, сюжету и даже культурно-историческим основам, ему удалось, благодаря выработанным им приемам обработки заимствованного материала[52], создать цельное повествование.

В тексте ЖГЕ имеются «указатели» на каждое из названных произведений-«доноров» (помимо заимствованного и переработанного литературного материала): видение Христа указывает на Евангелие, имена родителей святого — на роман А. Татия, имя

Феклы — на ЖФ. Такое явление, видимо, имело распространение в греческих житиях (примеры были приведены выше) и может быть использовано при исследовании проблем литературных связей переводных житий.

Хотя ЖГЕ связано теми или иными аналогиями с рядом произведений, однако по своей типологии, думается, должно быть отнесено к житиям (надеемся, нам удастся их обнаружить), которые были созданы по такому образцу, как Лк. Сочетание в одном «Житии» следующих факторов: предположительно раннего создания ЖГЕ (конец III — начало IV в.), с одной стороны, с другой — сюжетной схемы «Жития», отвечающей жанровому канону, — может быть объяснено ориентацией агиографа в работе над ЖГЕ на структуру Лк.

В результате представленного анализа был определен круг вопросов перспективного исследования поэтики ЖГЕ. Среди них подробный сравнительный анализ ЖГЕ с Лк., всеми Евангелиями и отдельными текстами Нового и Ветхого Завета, а также более детальный сравнительный анализ с сирийскими апокрифами определенной тематики и греческими романами, главным образом, А. Татия и Гелиодора. Аналогии и ассоциации в структуре ЖГЕ, уже установленные и те, которые еще предстоит обнаружить, будут способствовать решению проблем композиции, стиля, жанра, атрибуции, а главное, раскрытию сокрытого в содержании «Жития» глубинного смысла. Так, целый ряд признаков позволяет нам предварительно прийти к выводу о том, что в ЖГЕ заключен примечательный сакральный смысл: «девственно чистый брак» свв. Галактиона и Епистимии является аллегорией союза Христа с Церковью. Однако путь к раскрытию названной аллегории пролегает через детальный анализ символики (образов святых, цитат, аллюзий и др.), содержащейся в ЖГЕ[53].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Выражаю благодарность О. В. Гладковой за ценные советы и замечания. «Житие Галактиона и Епистимии» в дальнейшем — иногда ЖГЕ, «Житие».

[2] См. об этом подробнее: *Полякова С.* Византийские жития как литературные явления // Жития византийских святых. СПб., 1995. С. 5—6.

[3] Там же. С. 5.

[4] См. об этом, например: *Адрианова-Перетц В. П.* Сюжетное повествование в житийных памятниках. XI–XIII вв. // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 69.

[5] *Ахилл Татий.* Левкиппа и Клитофонт. *Лонг.* Дафнис и Хлоя. *Петроний.* Сатирикон. *Апулей.* Метаморфозы, или Золотой осел. М., 1969. С. 21–167 (Левкиппа и Клитофонт); *Харитон.* Повесть о любви Херея и Каллирои. *Лонг.* Дафнис и Хлоя. *Гелиодор.* Эфиопика, или Теаген и Хариклея. М., 1988. С. 245–469 (Эфиопика). В дальнейшем – при обращении к содержанию романа А. Татия ссылки будут даваться на издание: *Ахилл Татий Александрийский.* Левкиппа и Клитофонт. М., 1925. Подобная ситуация, когда в связи с исследованием греческих романов привлекаются по тем или иным причинам жития, в частности ЖГЕ (далее приводятся страницы обращений к нему), наблюдается, например, в исследованиях: *Веселовский А. Н.* Из истории романа и повести: Материалы и исследования. Вып. 1: Греко-византийский период. СПб., 1886. С. 35–36; *Полякова С. В.* Из истории византийского романа. М., 1979. С. 38–39; *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. С. 250; *Протопопова И. А.* Восприятие романов в христианской культуре: житие Галактиона и Епистимии // *Она же.* Ксенофонт Эфесский и поэтика иносказания. М., 2001. С. 393–396. В других исследованиях связь романа и жития устанавливается, правда, отталкиваясь от последнего (в данном случае от ЖГЕ), но также в виде общих замечаний, см.: *Безобразов П.* Византийские сказания // Византийское обозрение. Юрьев, 1916. Т. II, вып. 2. С. 208–209; *Николай Кочев.* Агиографската повест и античната литература на Балканите през средните векове // Palaeobulgarica = Старобългаристика / Българска Академия на науките Кирило-Методиевски научен център. София, I (1977), 1. С. 79. Несмотря на скупость замечаний исследователей относительно существа связи между романом А. Татия и ЖГЕ, можно выделить несколько различных точек зрения, которые будут приведены специально.

[6] Время создания ЖГЕ не установлено. В тексте «Жития» не указан даже год кончины святых. Архиеп. Сергий предполагает, что описанные события могут быть отнесены к эпохе Диоклетиана (т. е. к III – нач. IV в.) или его преемников, исходя из того что родителей св. Галактиона крестил монах и монашеской жизни самих свв. Галактиона и Епистимии. Об этом см.: *Сергий, архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. III. М., 1997. С. 455–456. Вопрос о том, когда могло быть создано ЖГЕ – одна из проблем настоящего исследования. О появлении ЖГЕ на Руси см.: *Белоброва О. А.* Житие Галактиона и Епистимии // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. Л., 1987. С. 143–144.

[7] Об этом речь пойдет особо.

[8] *Коробейникова Л. Н.* К вопросу о мотиве числа «8» в «Житии Галактиона и Епистимии» // Кусковские чтения: Культурное наследие Древней

Руси: (Материалы научной конференции, посвященной памяти В. В. Кускова (9 ноября 2000 г.). М., 2001. С. 85–92.

[9] В статье приводятся цитаты по этому изданию в виде указания в скобках стб. См.: Великие Минеи Четии, собранные митрополитом Макарием: Ноябрь, дни 1–12. Спб., 1897. Стб. 149–160 («Житие Галактиона и Епистимии»); в дальнейшем – ВМЧ. Издания греческих текстов ЖГЕ обеих редакций, а также перечень разысканных списков см.: *Коробейникова Л. Н.* История текста «Жития Галактиона и Епистимии»: предварительные наблюдения. С. 351–366 наст. изд.

[10] «Ибо не слушатели закона праведны у Бога, но исполнители Закона оправданы будут» (Рим. 2: 13; точная цитата из Послания приводится в синодальном переводе. Об этом также см.: *Гладкова О. В.*, *Коробейникова Л. Н.* «Житие Галактиона и Епистимии» в составе Великих Миней Четиих митрополита Макария // Макарьевские чтения: «Памятники древнерусской культуры»: (Материалы II Российской научной конференции 8–10 июня 1994 года, посвященной памяти Святителя Макария). Можайск, 1994. Вып. II, ч. 1. С. 133.

[11] Наиболее значительные сюжетообразующие части «Жития» будут рассмотрены специально.

[12] «Трафарет в античной и средневековой литературе – не синоним штампа, так как оригинальность и свобода не мыслятся вне формальных рамок, строго ограниченных соответствующими условиями; самое же его появление... указывает только на период закончившегося формирования жанра». О житийной трафаретной схеме см.: *Полякова С.* Византийские жития как литературные явления. С. 8.

[13] По мнению С. В. Поляковой, одной из целей подобного поступка (заимствований из греческих романов имен и топонимов) могло стать стремление автора «Жития» застраховать роман А. Татия «Левкиппа и Клитофонт», «так как нападать на роман, где действуют отец и мать чтимых святых (необычность имен не позволяла византийскому читателю видеть здесь простое совпадение), ⟨...⟩ было невозможно ⟨...⟩». *Полякова С. В.* Из истории византийского романа. С. 38–39.

[14] В дальнейшем – Лк.; цитаты и переложения будут приводится по Синодальному переводу, особые случаи оговариваются специально. В данном исследовании представлен сравнительный анализ схожих элементов структуры ЖГЕ и Лк.

[15] Краткая характеристика Евангелия от Луки приводится по статье: *С. С. Аверинцев.* Истоки и развитие раннехристианской литературы // ИВЛ. Т. I. М., 1983. С. 501–516 (цитаты – с. 510).

[16] Исследованию женских образов в ЖГЕ посвящена наша статья: *Л. Н. Коробейникова.* «Житие Галактиона и Епистимии»: женские образы // Мир житий: Сб. материалов конф. (Москва, 3–5 октября 2001 г.). М., 2002. С. 38–46.

[17] «Житие Феклы» — такое название условно; его текст в составе ВМЧ под 24 сентября имеет название: «Мучекіе (так) святыя первомученица Фекла Прехвальныя»: Великие Минеи Четии, собранные митрополитом Макарием: Сентябрь, дни 14–24. Спб., 1869. Стб. 1376–1390 («Житие Феклы»). В дальнейшем при обращении к тексту этого жития ссылки приводятся по указанному изданию, а также будет использовано сокращение — ЖФ. Текст ЖФ практически индентичен одной из составных частей апокрифических «Деяний апостола Павла», которое носит название «История Феклы, ученицы Павла, апостола», см. об этом: *Мещерская Е.* Апокрифические деяния апостолов: Новозаветные апокрифы в сирийской литературе. М., 1997. С. 412–440 (вступительная статья, перевод на русский язык сирийского текста «Истории Феклы, ученицы Павла, апостола», комментарии). Раскрытию имеющихся в ЖГЕ и ЖФ аналогий и ассоциаций в статье отводится специальный раздел.

[18] В данном исследовании в силу специфики материала мы обращались к сравнительно-историческому анализу ЖГЕ с произведениями как одного, так и различных культурных ареалов (восточно-христианского и позднеантичного) и временных периодов (условно от II до IV в. от Р. Х.), хотя и тесно связанных. Отсюда появление терминов компаративистики («генетический» от «генезис», «стадиальный» от «стадий» в развитии литературы).

[19] Если наше предположение относительно раннего происхождения ЖГЕ подтвердится (выводы об этом содержатся в заключительной части статьи), то можно предположить, что указанное упоминание имени Феклы в ЖГЕ находится у истоков данной традиции.

[20] Представленная в статье классификация житий в связи с особенностями сюжетной модификации в них мотива девственности приблизительна и носит вспомогательный характер, ее цель — наглядно показать особенность модификации данного мотива в ЖГЕ, возможно, уникальной. По крайней мере, до сих пор нам не удалось обнаружить в житиях подобную сюжетную интерпретацию рассматриваемого мотива. «Деяния Иуды Фомы» — в дальнейшем ДИФ; цитаты и примеры будут приводится по: *Мещерская Е.* Апокрифические деяния... С. 153–306.

[21] Указанная датировка Нового Завета (вторая половина I – начало II в.) представлена по статье: *Аверинцев С. С.* Истоки и развитие раннехристианской литературы. С. 504; «Житие Феклы», а точнее, «Деяния ап. Павла» (II в.) по книге: *Мещерская Е.* Апокрифические деяния... С. 413; «Деяний Иуды Фомы» (условно, по приведенным в статье фактам – III–IV вв.) по книге: *Мещерская Е.* Апокрифические деяния... С. 34–36; романы А. Татия «Левкиппа и Клитофонт» (кон. II в.), Гелиодора «Эфиопика» (первая половина III в.) – по статье: *Гаспаров М. Л.* Греческая и римская литература // ИВЛ. М., 1983. С. 497; романы А. Татия «Левкиппа и Клитофонт» (не позднее 300 г.), Гелиодора «Эфиопика» (III в.) — по статье: *Болды-*

рев А. В. Ахилл Татий и его роман // *Ахилл Татий Александрийский.* Левкиппа и Клитофонт. М., 1925. С. 9.

[22] *Гладкова О. В.* Житие // ЛЭТИП. М., 2001. С. 267–270.

[23] *Минеева С. В.* Жанровое своеобразие жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (методологический аспект) // Мир житий: Сб. материалов конф. (Москва, 3–5 октября 2001 г.). М., 2002. С. 196.

[24] См., например: *Протопопова И. А.* Восприятие романов... С. 267–268.

[25] См. перечень указанных выше работ, в которых, в частности, говорится о связи ЖГЕ с романом А. Татия.

[26] Рассматриваем эту работу как начальный этап в изучении проблемы влияния литературных связей на процесс сюжетосложения ЖГЕ; одной из ее задач является определение круга проблем перспективного исследования поэтики ЖГЕ и некоторых других тематически близких ему ранних переводных византийских житий, например ЖФ.

[27] Мотив бездетности, в частности бесплодия, как известно, является древним бродячим мотивом. Например, сюжет в ВЗ о бесплодии Сарры (Быт. 1) или в греческом романе Гелиодора «Эфиопика» о бездетности родителей главной героини Хариклеи, царя Гидаспа и его жены царицы Персинны (IV 332–333). Однако сходство между сценами зачатия и рождения св. Галактиона в ЖГЕ с подобными сценами в Лк. (рождения Иисуса Христа и Иоанна Крестителя) не является случайным, что мы, в частности, и пытаемся показать в данной статье.

[28] Мотиву числа 8 в структуре ЖГЕ мы посвятили специальное исследование, см.: *Коробейникова Л. Н.* К вопросу о мотиве числа «8» в «Житии Галактиона и Епистимии».

[29] Проблема творческих приемов переработки заимствованного литературного материала агиографом ЖГЕ – весьма важна и для выработки инструментов исследования его творчества и других писателей его круга, и для изучения принципов литературного творчества той эпохи в целом. Обозначенные приемы – первые шаги на этом пути.

[30] Поскольку именно с Лк. в структуре ЖГЕ кардинальное количество аналогий, постольку текстуальное сопоставление с этим памятником ЖГЕ занимает в этой части статьи значительное место. Причем, начав рассматривать параллели с Лк., мы вынуждены периодически, в соответствии с логикой развития сюжета жития, переходить к сопоставлению его художественных элементов со схожими и в других произведениях (в романе А. Татия, ДИФ, ЖФ и др.) и, в свою очередь, вновь обращаться к Лк.

[31] На связь между этими разноплановыми произведениями (различны сюжеты, жанры, стили) исследователи указывали неоднократно, как выше уже отмечалось. В своей монографии И. А. Протопопова свою точку зрения на причины обращения создателя ЖГЕ к роману А. Татия противопоставляет мнению А. Н. Веселовского. Исследователь усматривал в ЖГЕ отражение смены идеала moice...a? (разврат, прелюбодеяние) «идеалом

девственного воздержания». Оппозиция Протопоповой сводится к следующему: «Если считать, что автор жития опирался на буквальное прочтение романа, то есть видел в нем непристойную эротику, аллюзии на него в житии кажутся необъяснимыми — гораздо логичнее, на наш взгляд, предположить, что произведение Ахилла Татия воспринималось агиографом сквозь призму аллегорезы, что и дало ему возможность объединить своих героев с персонажами "эротического романа"». Существует и промежуточная по отношению к приведенным точка зрения П. Безобразова, который считал, что «ценность девственности», воздвигнутая на фоне язычества, когда невеста и жених стараются сохранить телесную чистоту во имя любви друг к другу, находит дальнейшее развитие «в сказании о следующем поколении» в аскетическом браке «христианских подвижников». Наиболее адекватной представляется позиция Протопоповой, хотя, по-своему, с ней согласуется и мнение Безобразова. Так или иначе, но высказывания исследователей носят декларативный характер. Однако анализ романов А. Татия, Гелиодора и др., представленный в указанной монографии Протопоповой, открыл новые перспективы для сравнительных исследований византийских житий, в частности ЖГЕ, с ними. Одной из конкретных задач нашей работы и является осуществление сравнительного анализа наиболее возможных аналогий в романе А. Татия и ЖГЕ, а также определение дальнейших перспектив исследования этой проблемы. Так, например, считаем интересным, но преждевременным следующее утверждение Протопоповой: «Житие Галактиона и Епистимии показывает, что непосредственное соотнесение христианских сочинений и "эротического романа" существует уже в III веке...» — так как пока нет убедительных аргументов в пользу создания ЖГЕ в III веке или в какой-либо другой период. Попытка определить время создания ЖГЕ (с известным допуском) — также является одной из задач данного исследования. См.: *Протопова И. А.* Восприятие романов... С. 396; *Веселовский А. Н.* Из истории романа... С. 36; *Безобразов П.* Византийские сказания. С. 209.

[32] Сюжеты греческих романов имеют большое сходство. Их основу составляет общая фабула: влюбленные девушка и юноша должны пройти через множество различных испытаний, нередко будучи разлученными (мнимые измены, истязания и смерти; наветы, искушения целомудрия и верности и многое другое) так, чтобы до свадьбы сохранить телесную чистоту. «Кончается роман благополучным соединением возлюбленных в браке». Подробнее об этом см.: *Бахтин М. М.* Формы времени и хронотопа в романе // *Он же.* Эпос и роман. СПб., 2000. С. 12–13. Анализ отдельных связей ЖГЕ с романом Гелиодора — одна из задач другого исследования.

[33] Хотя сюжетная схема ЖГЕ иная: испытания приключенческого (романного) характера, подобные тем, которые характерны для всех греческих романов, в ней отсутствуют, однако мотив девственности (правда, с

иной идейной парадигмой) сближает ЖГЕ практически со всеми греческими романами. Будучи бродячим, сам по себе этот мотив не может рассматриваться в качестве художественной аналогии в том случае, если отсутствуют какие-либо другие существенные «схожести» в структуре сравниваемых произведений. Но поскольку нами был обнаружен ряд сходных элементов в структуре ЖГЕ и романе А. Татия (помимо названных и давно известных ономастических и топонимических примет), постольку, думается, говорить об аналогиях уместно.

[34] Подробнее об этом см.: *Протопопова И. А.* Восприятие романов... С. 314–316.

[35] Подробнее об этом см.: Там же. С. 320–321.

[36] Помимо рассмотренной аналогии, в структуре романа А. Татия и ЖГЕ имеется немало и менее явных сближающих их признаков (например, значительное количество диалогов, повествование от первого лица, наличие сцен истязаний, сцены суда и некоторые другие). Их сравнительный анализ — задача последующих исследований.

[37] О наличии мотива христологичности, например, свидетельствует видение Иисуса Христа в образе апостола Фомы. В структурах ЖГЕ и ДИФ имеются и другие, кроме мотивов, но не столь значительные аналогии; сравнительный анализ ЖГЕ с ДИФ — также перспективная задача.

[38] О взаимовлиянии античных романов и гностических апокрифических «Деяний» см., например: *Протопопова И. А.* Восприятие романов... С. 55–56; 264–270; *Мещерская Е.* Апокрифические деяния... С. 45–47.

[39] Распространение различных еретических учений в сирийской христианской литературе в пору усвоения христианского вероучения было связано с ранним установлением христианства (в конце II в. н. э.) в сирийском эллинистическом государстве Осроэна, древнее название столицы которого Урхе было переименовано в Эдессу (См. об этом: *Мещерская Е.* Апокрифические деяния... С. 28.) «Источники свидетельствуют о том, насколько сильны были в Эдессе влияния различных гностических сект, какую широкую поддержку получило там арианство» (См. об этом: *Мещерская Е.* Апокрифические деяния... С. 7). По мнению Е. Мещерской, которое она убедительно обосновывает, по своему происхождению ДИФ относится к числу сирийских апокрифов. (См.: *Мещерская Е.* Апокрифические деяния... С. 27–43). В апокрифических «Деяниях апостола Фомы» отразилось сильное гностическое влияние. «Церковные историки жалуются на увлеченных еретическими доктринами мужей, которые "изгоняли своих жен", и жен, которые, "оставляя своих мужей, хотели жить целомудренно" — все "вопреки церковному преданию и обычаю"» (см.: *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. С. 24). О Соборе в г. Гангры см.: От берегов Босфора до берегов Евфрата / Пер., предисл. и коммент. С. С. Аверинцева. М., 1987. С. 31. См. выше приблизительную датировку ДИФ. Проблема датировки ЖГЕ, однако, является косвенной по

отношению к предмету настоящего исследования и требует в связи со своей необычайной сложностью отдельного рассмотрения, в частности, напрямую связанного с текстологическим анализом ЖГЕ. Некоторые примеры топонимических и ономастических «указаний» на некую связь ЖГЕ с Сирией содержатся в нашей статье: *Коробейникова Л. Н.* История текста «Жития Галактиона и Епистимии»: предварительные наблюдения // Приведенные факты — дополнительное свидетельство литературной связи (стадиальной) ЖГЕ и ДИФ.

[40] Несколько параллельных Лк. сцен в ЖФ, в которых реализуется мотив ученичества, свидетельствуют о генетической зависимости в раскрытии этой темы от Лк. В ЖФ во многом по-евангельски, хотя и со своей особенностью, раскрываются мотивы ученичества и преданности ап. Павлу и через него Иисусу Христу. Особенность состоит в том, что в образе св. Феклы сливаются различные составляющие темы ученичества в Лк. — мужской и женский ее тип. Подробнее об этом см.: *Коробейникова Л. Н.* «Житие Феклы» в составе Миней-Четий митрополита Макария: к вопросу об апостольской тематике памятника // Макариевские чтения: Соборы русской церкви: Материалы IX Рос. науч. конф., посвященной памяти Святителя Макария. Можайск, 2002. Вып. IX. С. 366–378.

[41] Цитата приводится по: Архангельское евангелие 1092 года: Исследования. Древнерусский текст. Словоуказатели. М., 1997.

[42] Имеются и другие, менее значительные параллели, но подробный в деталях сравнительный анализ ЖГЕ с Лк. и другими текстами Нового Завета — тема последующих исследований.

[43] Нельзя сказать, что полностью отсутствуют какие-либо переклички в изображении монастырской тематики в ЖГЕ с теми ранними житиями (согласно данным А. П. Рудакова, к ним относятся, например, «Житие Василия Великого», «Житие Григория Богослова», «Житие Иоанна Златоуста» и др.), в которых она занимает значительное место, но те, которые удалось обнаружить, представляются нам недостаточными для рассмотрения их в качестве аналогий, способствующих раскрытию процесса сюжетосложения, в частности формирования данного эпизода. См. *Рудаков А. П.* Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. СПб., 1997. С. 39. Кроме того, датировка указанных житий требует уточнения.

[44] Мартирий — это самостоятельный агиографический жанр, предвосхитивший появление жития-биос. «⟨...⟩ Сначала рассказ о подвиге лица ⟨...⟩, потом биография совершенного человека, который ведет богоугодную жизнь по правилам, установленным церковью. В первом случае идеальный момент, во втором — идеальная жизнь». См. об этом подробнее: *Безобразов П. В.* Рассказы о мучениках // Византийское обозрение. Т. 2, ч. 1. Юрьев, 1917. С. 117. Мартирий как обозначение финальной сцены ЖГЕ кажется нам уместным: как известно, подобный эпизод имеет широкое рас-

пространение в качестве, как правило, финальной сцены в житии-биос святого мученика, например: «Житие Екатерины». Мы не ставили перед собой задачи подробно анализировать каждую деталь какой бы то ни было составной части сюжета ЖГЕ – это задача не одного исследования, в связи с этим анализ мартирия ЖГЕ (в нем, как и в других эпизодах, имеются и не вполне типологически ясные детали) также подчинен общей проблеме – раскрытию процесса сложения сюжета памятника.

[45] Содержание сна приводилось в связи со сравнительным анализом эпизодов искушения в ЖГЕ и романе А. Татия.

[46] Выше эта сцена уже упоминалась, именно в ней св. Епистимию сравнивают со св. Феклой.

[47] Подробнее об этом см.: *Л. Н. Коробейникова.* «Житие Галактиона и Епистимии»: женские образы. С. 44.

[48] Этот и некоторые другие мотивы мартирия играют значительную роль в идейно-художественной структуре ЖГЕ, их анализ – отдельная тема.

[49] Воплощение элементов евангельской поэтики в структуре ЖГЕ также будет рассмотрено специально, в этой работе данная проблема затрагивалась фрагментарно, в общих чертах, применительно к предмету исследования.

[50] О некоторых аспектах в реализации мотива спасения в ЖГЕ см.: *Коробейникова Л. Н.* «Житие Галактиона и Епистимии»: женские образы.

[51] Возможно, тогда оно воспринималось в первую очередь как деяние, а не житие.

[52] Так, нам удалось установить один из подобных приемов – условно говоря, «двукратного сокращения» заимствованного материала, о чем в ходе сравнительного анализа упоминалось специально.

[53] В настоящий момент данная проблема является предметом наших исследований.

Л. Н. Коробейникова

ИСТОРИЯ ТЕКСТА «ЖИТИЯ ГАЛАКТИОНА И ЕПИСТИМИИ»: ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ

Результаты текстологического исследования средневекового памятника, в особенности переводного, могут составить солидный фолиант. Настоящая статья – это отражение лишь начального этапа обследования «Жития Галактиона и Епистимии» [1].

ЖГЕ (во всех рукописных и печатных источниках читается под 5 ноября) возникло в Византии, было известно в европейских странах, на Руси появилось, скорее всего, в домонгольский период [2]. Благодаря разысканным нами спискам и их анализу, история текста «Жития» на Руси в период позднего средневековья начинает приобретать зримые черты [3]. ЖГЕ не было столь популярно, как, например, «Житие Евстафия Плакиды», «Житие Марии Египетской», и обнаруживается далеко не во всех рукописных Четьих Минеях на ноябрь месяц, еще реже встречается в сборниках. Однако к нему сохранялся устойчивый интерес – об этом свидетельствуют разысканные нами списки, а также наличие текстов «Жития» в опубликованных Археографической комиссией ВМЧ и Четьих Минеях Димитрия Ростовского. По древлехранилищам и собраниям обнаруженные списки распределяются следующим образом:

в РГАДА: в составе ноябрьских Миней Четьих XVII в. из собрания М. А. Оболенского (Обол. 53) и Сборника XVIII в. из собрания Саровской пустыни (Сар. 283);

в ГИМ: в составе ноябрьских Четьих Миней XVI, XVII, XVIII вв. из собрания графа А. С. Уварова (соответственно: Увар. 324; Увар. 79; Увар. 524); в составе Сборника конца XIV в. из собрания Чудовского монастыря (Чуд. 23) и в составе ноябрьской Четьей Минеи И. Милютина сер. XVII в. из собрания Синодальной типографии (Син. 799);

в РГБ: в составе ноябрьской Минеи Четьи XVI в. из собрания Троице-Сергиевой лавры (Тр. 670);

в РНБ: в составе ноябрьских Великих Миней Четьих и Четьей Минеи XVI в., Сборника житий святых XVI в. и Сборника патристического XVI–XVII в. из Софийского собрания (соответственно: Соф. 1319; Соф.1337; Соф. 1359 и Соф. 1459), а также в составе Сборника патристического и агиографического к. XV в. и Сборника агиографического XVI в. из собрания Кирилло-Белозерского монастыря (соответственно: Кир.-Бел. 44/1121 и Кир.-Бел. 30/1107) [4].

Во всех предварительно установленных (по имеющимся спискам, а также текстам в составе опубликованных Археографической комиссией ВМЧ и Четьих Миней Димитрия Ростовского) [5] разновидностях текста ЖГЕ в целом сохраняется общая сюжетная схема (не считая неполных списков: частично утраченного Соф. 1337 и незаконченного Сар. 283). К такому выводу мы пришли, осуществив их сравнительный текстуальный анализ, с помощью которого был составлен план содержания (см. ниже) «Жития» на основе разбивки текста в составе ВМЧ на тематически значимые эпизоды.

План содержания ЖГЕ:

1. Вступление от имени Евтоломиоса, автора «Жития» и слуги главного героя.
2. Языческая предыстория крещения родителей святого Галактиона, Клитофонта и Елевкипы, на фоне гонения на христиан.
3. Крещение Елевкипы монахом Ануфрием.
4. Крещение Клитофонта монахом Ануфрием, которому предшествует чудесное зачатие.
5. Рождение и благочестивое отрочество св. Галактиона.

6. Крещение Епистимии Галактионом.
7. Начало подвижничества святых мучеников, путь в монастырь.
8. Жизнь святого Галактиона в монастыре.
9. Гонение на христиан, добровольное избрание пути страданий свв. Галактионом и Епистимией.
10. Собственно мартирий. Заключение[6].

И несмотря на содержательную близость, списки распределяются на несколько групп, каждая из которых соотвествует тому или иному, условно говоря, типу[7] текста «Жития», в первую очередь, благодаря наличию/отсутствию, либо усеченному варианту вступления Евтоломиоса.

К первому типу, определяющемуся благодаря наличию полноценного вступления, относятся следующие списки: Обол. 53; Увар. 324; Увар. 79; Чуд. 23; Син. 799 (Милютинская Четья Минея); Тр. 670; Соф. 1319 (ВМЧ); Соф. 1337; Соф. 1359; Соф. 1459; Кир.-Бел. 44/1121 и текст в составе опубликованных Археографической комиссией ВМЧ. Ко второму типу — обнаруженный в РНБ уникальный список Кир.-Бел. 30/1107. Отсутствие в нем вступления является характерным, но лишь одним из многих ярких отличий его как от первого типа текста ЖГЕ, так и от других (правда, отсутствие вступления, напротив, сближает этот текст с редакцией Димитрия Ростовского). К третьему типу мы относим текст ЖГЕ в составе Четьих Миней Димитрия Ростовского — в нем полностью отсутствует вступление Евтоломиоса. Этот текст встречается не только в различных изданиях «Книги житий святых» святителя Димитрия, но и, по-видимому, в различных рукописных источниках. В настоящий момент, правда, обнаружен лишь один подобный список (Сар. 283). К четвертому типу текста относится поздний список XVIII в. (Увар. 524) — этот текст содержит усеченный вариант вступления.

Следует отметить, что одной из внешних причин наличия/отсутствия вступления Евтоломиоса является прямая или опосредованная связь бытовавших на Руси текстов ЖГЕ с их византийскими оригиналами, условно говоря, ЖГЕ Евтоломиоса и редакцией Симеона Метафраста, на что указывали еще архиеп. Сергий («...Евтолмиево сказание находится в Макарьевской четей минее...»), а также отчасти и А. Державин. Проведя сравни-

тельный анализ текста «Жития Галактиона и Епистимии» в редакции Димитрия Ростовского с текстом «Жития» в составе ВМЧ и редакцией Симеона Метафраста, А. Державин приходит к такому выводу: «Святитель Димитрий воспользовался тоже Евтолмиевым житием из Макарьевских Четиих-Миней и дал новую его переделку... Но передавая житие по Макарьевским Минеям, Святитель обращался и к Метафрасту...»[8].

Сравнительно большое количество списков первого типа текста свидетельствует о большем распространении именно его (во всяком случае, в настоящий момент — факт налицо: из 16 списков и опубликованных текстов ЖГЕ, рассмотренных нами, 12, в том числе и текст в составе ВМЧ, принадлежат к этой группе). Опираясь на утверждение архиеп. Сергия (см. выше), этот тип текста предварительно считаем переводом редакции Евтоломиоса, который, скорее всего, был первым славяно-русским переводом ЖГЕ, что подтверждается выборочным сравнением фрагментов этого текста (приводятся ниже) с соответствующей греческой редакцией[9]. Хотя списки этого текста отличает максимальная близость, как на содержательном, так и на языковом уровне, однако уже во вступлении в них обнаруживается немало разночтений, в основном языкового плана. Их анализ позволил выделить две разновидности этого текста: первая обозначена как Чудовская (по самому древнему списку — Чуд. 23), или А, и вторая как ВМЧ (по тексту в его составе), или Б[10]. При этом к разновидности Б относится лишь один список: Увар. 324, помимо текста в составе ВМЧ. Остальные (см. выше) к разновидности А, всего их 10.

Сравним две группы примеров, в которых содержатся наиболее характерные разночтения. Первая из них (таблица 1) взята из вступления Евтоломиоса (см. выше план содержания)[11]:

Таблица 1

Разновидность А (Чуд. 23)	*Разновидность Б (ВМЧ)*
1. азъ бо хꙋ҆жии єтолимосъ. иже сию оуспѣшную д҃ши повѣсть предложивъ.	И азъ ѹбо смиреный Євтоломїосъ, иже душеполезнѹю сїю и ѹспешнѹю повѣсть предложивъ (стб. 150).

2. словесе моего в худости не зрите (л. 137, стб. 2).	не зрите худаго моего и ненаученнаго словесе.
3. ако не противу неудобрену слову зрите (л. 137 об., стб. 1).	ако не зрите противу неудобренному словеси (стб. 150).

Характерным является уже первый пример. В нем наблюдаются и фонетические (**ктолимиосъ — Евтоломїосъ**), и лексические (А: **хужии** — Б: **смиреный**), и синтаксические (**иже сию успѣшную д҃ши повѣсть** — Б: **иже душеполезную сїю и успешную повѣсть**) оппозиции, а также и по умолчанию в разновидности А, что для нее типично (А: **словесе моего в худости** — Б: **худаго моего и ненаученнаго словесе**). Нередкими являются оппозиции в построениях предложений, при этом, как правило, отличаются и порядок слов, и морфология отдельных лексем с одинаковым корнем. Так, во втором примере оппозиция в построении грамматической основы (соответственно А и Б: **словесе... не зрите — не зрите... словеси**) осложняется морфологической коррекцией однокоренных лексем — и это несколько меняет смысловые акценты (ср.: **словесе моего в худости не зрите — не зрите худаго моего и ненаученнаго словесе**). Частотны случаи, когда достаточно серьезными чтениями являются лишь лексико-морфологические отличия (А: **неудобрену слову** — Б: **неудобренному словеси**). Рассмотренные примеры отражают важнейшие особенности разночтений в текстах указанных разновидностей. Данные особенности свидетельствуют о том, что отличие этих текстов (А и Б) — в основном языкового плана, при этом оно проявляется на всех лингвистических уровнях: и лексическом, и морфологическом, и синтаксическом, и др.

Следующая группа примеров (таблица 2) взята из второй части «Жития» (см. выше п. 2 плана содержания ЖГЕ).

Таблица 2

Разновидность А (Чуд. 23)	*Разновидность Б (ВМЧ)*
1. Ѿ нихже чернець нѣкто именеманyфрии.	Отъ нихже минхъ нѣкто именем Ануфрїе.
2. обѣсивъ внѣoудy бѣлы рyбы сшиваны.	внѣyдy же бѣлыми и искропаными рyбы обѣсився.

3. и бѣ обходя ѿ мѣста на мѣсто. и ѿ хлѣвины въ хлѣвину. ꙗко оубогъ проса оукруха. иже ѿ такого житиꙗ. доиде и въ гсна моего дом (л. 137 об., стб. 2).	**И бяше обходя отъ мѣста на мѣстои отъ храмины въ храмину, ꙗко оубогъ проса уломка хлѣбнаго, иже ѿ таковаго житїа и в домъ моего господина прїиде** (стб. 150).

В данных примерах проявляется и такая особенность разночтений, как устойчивые лексико-синонимические параллели. Так, начиная с фрагментов второй части текста (см. план содержания) и до конца его слову **чернець** в разновидности А устойчиво соответствует слово **мнихъ** в разновидности Б.

Предварительные итоги сравнительного текстологического анализа разновидностей А и Б первого перевода ЖГЕ, в целом, сводятся к следующему:

В ходе анализа было установлено несколько устойчивых различий этих разновидностей. К ним относятся, во-первых, особенности в названии жития: для А – как правило, типичен такой вариант, как в списке Чуд. 23:

житьє и мч҃ньє стою мч҃нку галагтиона . єнопистимиꙗ. (так).

В «Житии» в составе ВМЧ (Б) в названии появляется дополнение **великихъ**, та же картина и в единственном пока списке этой разновидности – Увар. 324:

Житїє и мученїє святыхъ и великихъ мученикъ Галактїона и Єпистимїи.

Во-вторых – лексико-синонимические параллели (см. таблицу 3).

Таблица 3

Разновидность А (Чуд. 23)	*Разновидность Б (ВМЧ)*
1. **чернець**	**мнихъ**
2. **хлѣвина**	**храмина**
3. **проса оукруха**	**проса уломка хлѣбнаго**
4. **хужин**	**смиреный**
5. **проныривый рабъ**	**лукавый рабъ**
6. **добророден**	**благороден**
7. **кумирожрець**	**идолопоклонникъ**

Оппозиция **чернець — мнихъ** является сквозной и встречается более 10 раз.

Подавляющее большинство разночтений в разновидностях А и Б первого перевода, как уже отмечалось, — языкового плана, что приводит к определенной языковой трансформации текста и до некоторой степени отражается на его стиле. Данная трансформация настолько последовательна, что позволяет разглядеть в разновидности А (Чуд. 23) бóльшую архаичность. Об этом свидетельствует, в частности, устойчивая оппозиция синтаксических конструкций: в тексте А (Чуд. 23) такие конструкции, как правило, менее понятны, но более лаконичны, чем параллельные им в тексте Б (ВМЧ) (см. первую группу примеров). Также в разновидности А чаще встречаются разночтения по умолчанию. Ср.:

> А: **Исповѣданье... иже ксть потребно дш҃амъ нашим...** (л. 137, стб. 1)
> Б: **Исповѣданїе... еже полезно есть и потребно зѣло душамъ нашимъ...** (стб. 149)
> А: **...хощю сказати жтие и мч҃нье...** (л. 137, стб. 1)
> Б: **...хощю сказати вам житїе дивно и мученїе преславно...** (стб. 150)

То, что текст разновидности А (Чуд. 23) древнее и ближе к архетипу первого перевода греческого оригинала, подтверждается и выборочным переводом фрагментов греческого текста редакции Евтоломиоса. Такое написание имен, как **ктолимиосъ; клитофонъ; леоукиппиа** в текстах разновидности А (Чуд. 23), более соответствующее греческим (ср.: Εὐτόλμιος, Κλειτόφων, Γλευκίππη), — в ВМЧ выглядит как Евтоломиосъ; Клитофонтъ, Елевкипи. Показательно также отмеченное выше разночтение в названиях — обратимся к сравнению данной оппозиции А и Б с названием греческой редакции Евтоломиоса (Aa SS 64) (см. таблицу 4). Напомним, в связи с этим, что к разновидности А относятся наиболее древние списки (Чуд. 23 — к. XIV в.; Кир.-Бел. 44/1121 — к. XV в.)[12].

Таблица 4

Aa SS 64	*А (Чуд. 23)*	*Б (ВМЧ)*
Βίος καὶ μαρτύριον τῶν ἁγίων ὁ σιομαρτύρων Γαλακτίῶνος καὶ Ἐπιστήμης (л. 35).	**житьк и мч҃ньк стою мнику галагтиона. енопистимиꙗ** (л. 137, стб. 1).	**Житїе и мученїе свѧтыхъ и великихъ мученикъ Галактїона и Єпистимїи** (стб. 149).

В свете вышеизложенного, видоизменение текста, вошедшего в ВМЧ, представляется нам результатом намеренной правки текста разновидности А (Чуд. 23), скорее всего, максимально близкого архетипу первого перевода. Так могли появиться, с одной стороны, **мнихъ** и **храмина**, более адекватные греческому тексту, с другой — конструкции, в большей степени соответствующие древнерусскому языку (см. описание примеров в таблице 1). И кроме того, редактор позволял себе, в целом не стремясь нарушать архаическую стройность и лаконичность текта-предшественника, несколько «расцвечивать» его. И в изначальный текст включалась этикетная лексика — например, дополнительное слово **великихъ** появилось в названии, эпитеты **дивно, преславно** были присоединены к словам **житие** и **мчнье** (Чуд. 23), отсюда — **житїе дивно** и **мученїе преславно** (ВМЧ), а также этикетные формулы, например, **аз же вземъ ꙗ** (л. 142, стб. 2); **съ стмъ дхмъ** (л. 142, стб. 2) в Чуд. 23 — выглядят в ВМЧ как: **азъ же съ страхомъ великимъ вземъ ихъ** (стб. 160); **съ пресвятымъ и благымъ и животворящимъ Его Духомъ** (стб. 160). Подобные изменения текста ЖГЕ, безусловно, были направлены на усиление его религиозной патетики.

Абсолютно иная картина возникает при обращении к списку Кир.-Бел. 30/1107, содержащему на сегодня уникальный текст. И отсутствие вступления, и некоторые топонимы в определенном смысле указывают на некую близость этого текста с текстом «Жития» редакции Димитрия Ростовского. И хотя общее содержание текста Кир.-Бел. 30/1107 традиционно, значительно иное языковое его воплощение по сравнению с тестом первого перевода (а также и по сравнению с редакцией святителя Димитрия) позволяет утверждать, что это другой перевод ЖГЕ — скорее всего, греческой редакции Симеона Метафраста (это подтверждается и выборочным переводом отдельных его фрагментов). Для наглядности сопоставим названия греческого текста ЖГЕ редакции Симеона Метафраста и текста по списку Кир.-Бел. 30/1107 (см. таблицу 5). При значительном лексическом их совпадении одно отличие наблюдается: в славяно-русском варианте имеется дополнение — **хвѣхъ**[13] (ср. с таблицей 4).

Таблица 5

Aa SS 64	*Кир.-Бел.30/1107*
Βίος καὶ πολίτεια καὶ μαρτύριον τῶν ˚ἁγίων καὶ ἐνδόξωνμαρτύρων Γαλακτίωνος καὶ ˚Ἐπιστήμης (л. 41).	житїе и жизнь и мчнїе с҃тыҳ и славныҳ и хв҃ѣхъ мчнкъ галахтиона, и епистїмїи (л. 137, стб. 1).

Чтобы убедиться в значительности отличия текста по списку Кир.-Бел. 30/1107 от первого перевода, обратимся к нескольким примерам (с целью наглядности приводятся параллельные фрагменты из разновидностей А и Б) (см. таблицу 6).

Таблица 6

I перевод: разновидность А (Чуд.)	*I перевод: разновидность Б (ВМЧ)*	*II перевод (Кир.-Бел. 30/ 1107)*
1. приведе жену красну. дщерь бывшю мемнона епарха. именем леоукипиа.	1. Приведе же сей себѣ жену красну зѣло, дщерь бывшу епарха Мемнона, именемъ Елевкипи.	1. семоу ꙋбо съвъкꙋпися жена, леукїппи именемъ. ѡво ꙋбо десна ѡбразы,и мѫжꙋ таковꙋ подобна и. ниже лица красотныѧ ѕѣлѡсти лишаема (л. 82).
2. Бѣ ꙗше же во дни оны старѣишиньствовати секунду нѣкоему. мужю сурову. и супротиващюсѧ стаду х҃сву (л. 137 об., стб. 1–2).	2. Баше же въ дни оны старейшиньство дръжати сурову нѣкоему и немилостивому мужу и съпротивающеся зѣло стаду Христову, именемъ Секунду (стб. 151).	2. елма сълꙋчисѧ въ ѡно врѣмѧ идолослꙋженїꙋ съдръжати. секꙋндоу же нѣкоемоу градоу емесꙋ начѧлствовати. мѫжꙋ, еллиноуꙋ бо вѣрою. разꙋмом же зѣло варварꙋ (л. 82 об.).

При всем отличии от параллельных из первого перевода, примеры, приведенные из Кир.-Бел. 30/1107, таковы, что все-таки позволяют видеть содержательную близость с ними. Многие другие фрагменты этого текста имеют еще большее расхождение (в плане языкового оформления) с параллельными из текста Евтоломиоса. Уже первоначальное ознакомление с этим текстом ЖГЕ позволяет утверждать, что он обладает иными стилистически-

ми особенностями по сравнению и с разновидностями текста первого перевода — Чуд. 23 и ВМЧ, и с редакцией Димитрия Ростовского. В тексте Кир.-Бел. 30/1107 заметно влияние стиля «плетения словес», контрастного архаике первого перевода (особенно разновидности А), что до некоторой степени отражено в приведенных примерах. Предварительное ознакомление с текстом второго перевода (по списку Кир.-Бел. 30/1107), помимо текстологических (время, место, источник возникновения, наличие/отсутствие аналогичных ему списков и др.), выдвигает ряд проблем литературоведческого характера (в первую очередь, стиля), чему и будет посвящено специальное исследование.

Редакция Димитрия Ростовского отнесена нами, как указывалось выше, к третьему типу текста ЖГЕ. Анализу этой редакции посвящено специальное исследование[14], поэтому лишь кратко охарактеризуем ее. Димитрий Ростовский, а вслед за ним А. Державин основой данной редакции называют текст ЖГЕ в составе ВМЧ и редакцию Симеона Метафраста, о чем выше упоминалось[15]. Сравнительный анализ текста этой редакции с текстом ЖГЕ в составе ВМЧ (с учетом выводов А. Державина) показал, что святитель Димитрий, стремясь к выполнению главной цели всего труда по сбору и редактированию житий — способствовать поднятию религиозно-нравственного уровня православных, к редакции каждого из них подходил индивидуально. Наблюдения ряда исследователей, а также и наши над конкретными житиями в этой редакции свидетельствуют, что агиограф, в целом сохраняя сюжетную схему текста, вносил изменения на всех уровнях: и содержательном, и частично композиционном, и стилистическом, и языковом[16]. В этой редакции ЖГЕ к наиболее серьезным изменениям на содержательном уровне относится исключение из текста вступления от имени рассказчика Евтоломиоса, который в связи с этим переходит в разряд обычных персонажей. И хотя вступление отсутствует и в греческой редакции Симеона Метафраста, это не единственная причина такого поступка агиографа. В остальном, за редким исключением (например, добавлен небольшой эпизод о жизни св. Епистимии в монастыре), Димитрий Ростовский сохраняет сюжетно-композиционную канву произведения. И если и вводит дополнительные эпизоды или

их фрагменты, то это такие дополнения, которые не обновляют содержание, но расширяют и углубляют его.

Показательным в этом смысле является качественно-количественное распространение видения Елевкипе распятого Иисуса Христа. Оставив практически без изменений содержащуюся в диалоге с Клитофонтом в ВМЧ реплику Елевкипы о чудесном сне (см. ниже таблицу 7), в котором она видела Иисуса Христа, Димитрий Ростовский, помимо этого, вводит в текст ЖГЕ дополнительный, куда более весомый эпизод видения Христа Елевкипе, упреждая им изначальный:

> **По исполненїй же ѡсмих дній, видѣ въ видѣнїи Гда нашего Іс҃а Хр҃а пригвожденаго на Кр҇тѣ, и мняшеся припасти к ногамъ Єго, и слышати ѿ Пречтых Єго оустъ нѣкїя оутѣшителныя гл҃ы, обѣщающїя неплодство Єя раздрѣшити, и подати таковаго Сына, иже бꙋдетъ Страстемъ Єго подражатель, и цр҇твїя Єго ѡбещникъ.**

Реплика Елевкипы

Таблица 7

Текст ЖГЕ в составе ВМЧ	*Редакция ЖГЕ Димитрия Ростовского*
Єлеккипи же велми въздохнувши рече къ Клитофонтꙋ: Богъ ꙗвися мнѣ въ снѣ нощїю прежде зачатїа моего и длани его бяхꙋ простръты на древѣ, тъй ꙋбо дасть мнѣ даръ сей, да аще хощеши, господи мой, томꙋ да пожремъ (стб. 153).	**Она же воздохнꙋвши рече къ мꙋжꙋсвоемꙋ: не тыи бѡги къ нимъ же мя зовеши дадоша ми даръ сей, но иный Бгъ, иже ми во снѣ прежде зачатїя ꙗвися, Єго же видѣхъ имꙋща длани своя на Древѣ пригвождены: той ми даде даръ сей, и аще хощеши Господине мой, тѡ томꙋ принесевѣ жертвꙋ хваленїя (л. ҃уг).**

Особую группу составляют дополнительные детали, содержащие характеристику религиозно окрашенного эмоционально-психологического состояния героев. Указанные изменения в совокупности с коррекцией стилистической (была разрушена жесткая архаика, увеличена доля риторических фигур, осовременен язык повествования) способствовали усилению назидания. При этом яркие отличительные особенности редакции Димитрия

Ростовского, выявленные в ходе ее исследования, не только раскрыли существо ее идейно-художественной направленности, но и явились тем ключом, который способен помочь «раскрыть тайны» и текстов-протографов, таких как ВМЧ. Этот тип редакции можно предварительно обозначить художественно-стилистической редакцией ЖГЕ.

Наконец, четвертый тип текста ЖГЕ представлен к настоящему моменту единственным поздним списком XVIII в. (Увар. 524). Этот текст представляет собой сложную контаминацию других типов текста ЖГЕ, рассмотренных здесь, и не только. В нем можно увидеть отражение обеих разновидностей первого перевода (А и Б), редакции Димитрия Ростовского, проложного ЖГЕ, Службы, а также неопознанные факты содержания, которые вполне могут быть не только авторскими вкраплениями, но и следами неизвестных пока типов «Жития». С целью наглядности приведем примеры. Что касается вкраплений из разновидностей первого перевода, то весьма характерным является моделирование эпизода из фрагментов (подчеркнуты) то одной, то другой разновидности (см. таблицу 8).

Таблица 8

I перевод: разновидность А (Чуд.)	*I перевод: разновидность Б (ВМЧ)*	*Особая редакция: Увар. 524*
Ѿ нихже чернець нѣкто именем ануфрии. и своего образа не Ѿложив. но изутрь оболкъса. обѣсивъ внѣоуду бѣлы рубы сшиваны (л. 137об., стб. 2).	Отъ нихже мнихъ нѣкто именем Анѹфріе своего убо образа не отложивъ, но внутрь ризами мнишескыми облекса, внѣуду же бѣлыми и искропаными рубы обѣсивса (стб. 151).	и Ѿ нихже быша нѣкто мнихъ именем анофреи. той во своего ѡбраза никако же пременивъ, ни Ѿложивъ но изѹтра во ѡблекиися и ѡбѣсивъ на са внеоудѹ бѣлыа рѹбища сшиваныа (л. 55 об.).

С редакцией же Димитрия Ростовского этот текст сближает, например, такой топомим, как сирин, – ср. Увар. 523: ...мѹжь рѡдомъ сирин зовомый иманемъ секѹндъ (л. 55) и редакция Димитрия Ростовского: нѣкій Секѹндъ сѵріанинъ (л. ҃ѵв). С пролож-

ным ЖГЕ — общим топонимом является название города — Едеса. Оппозиция в названии города (Емеса—Едеса) характерна лишь для проложных редакций «Жития»[17]. Обнаруживается и некоторая связь со Службой[18]. В связи с этим плодотворной нам кажется такая постановка проблемы дальнейшего исследования данного текста, как подробный текстологический анализ, направленный в первую очередь на обнаружение в нем следов более ранних его источников, чем те, которыми мы располагаем в настоящий момент.

Факты, связанные с историей текста «Жития Галактиона и Епистимии», выявленные в результате его текстологического исследования, свидетельствуют о том, что данный памятник был включен в общие историко-литературные и языковые процессы, которые протекали в русле переводной, а также и оригинальной агиографии в средневековый период отечественной культуры. Дальнейшее осмысление этих фактов, а также и разыскание новых необходимо не только для изучения собственно ЖГЕ (его текстологии и поэтики), но и для исследования указанных выше процессов.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Выражаю благодарность О. В. Гладковой за ценные советы и замечания. «Житие Галактиона и Епистимии» — в дальнейшем «Житие», ЖГЕ.

[2] *Белоброва О. А.* Житие Галактиона и Епистимии // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. Л., 1987. С. 143—144. Время написания ЖГЕ в Византии не установлено. Архиеп. Сергий называет эпоху Диоклетиана (к. III — н. IV в.) лишь предположительным временем кончины святых. См.: *Сергий* (*Спасский*), *архиеп.* Полный месяцеслов Востока. М., 1997 (репринт изд. 1901 г.). Т. III. С. 455—456. См. подробнее о времени создания ЖГЕ наше исследование: *Коробейникова Л. Н.* К вопросу о сюжетосложении «Жития Галактиона и Епистимии» (к проблеме типологии переводных византийских житий); с. 321—350 наст. изд.

[3] Ранее на материале списков ЖГЕ, разысканных в РГАДА и ГИМ, нами уже были установлены некоторые текстологические особенности «Жития», которые, в целом, подтвердились и обогатились новыми наблюдениями. Результаты вышеназванных разысканий содержатся в: *Коробейникова Л. Н.* Житие Галактиона и Епистимии в древлехранилищах РГАДА и ГИМ // Культ раннехристианских святых Центральной и Юго-Восточ-

ной Европы. Софийский университет им. Св. Климента Охридского. София, 1999 г. (В печати).

[4] Краткий перечень списков ЖГЕ:

РГАДА:
Собрание Саровской пустыни:
Ф. 357 , № 283 Сборник, XVIII в. (л. 7—22).
Собрание М. А. Оболенского:
Ф. 201, № 53, Минеи Четьи на ноябрь, XVII в. (л. 62 об. — 68 об.).

ГИМ:
Собрание графа А. С. Уварова:
№ 324 (4), Четьи Минеи на ноябрь, XVI в. (л. 137—151);
№ 79 (1), Четьи Минеи на ноябрь, XVII в. (л. 81—88 об.);
№ 524—1 (1), Четьи Минеи на ноябрь, XVIII в. (л. 54 об.—67 об.).

Собрание Чудовского монастыря:
№ 23, Сборник, к. XIV в. (л. 137—142).

Собрание Московской Синодальной типографии:
№ 799 (П—810), Четья Минея И. Милютина на ноябрь, сер. XVII в. (л. 179—192).

РГБ:
Главное собрание Троице-Сергиевой лавры:
Ф. 304, № 670, Минея Четья на ноябрь, XVI в. (л. 109—117 об.).

РНБ:
Собрание Софийской библиотеки:
Ф 728, № 1319, Великие Минеи Четьи на ноябрь, XVI в. (л. 49c—51d);
Ф 728, № 1337, Четья Минея на ноябрь, XVI в. (л. 9a—14c);
Ф 728, № 1359, Сборник житий святых, XVI в. (л. 54—59);
Ф 728, № 1459, Соборник патристический, XVI—XVII вв. (л. 42—57).

Собрание библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря:
Ф 351, №44/1121, Сборник патристический и агиографический, XV в. (л. 53—56 об.);
Ф 351, №30/1107, Сборник агиографический, XVI в. (л. 82—94 об.).

[5] Великие Минеи Четии, собранные митрополитом Макарием: Ноябрь, дни 1—12. Спб., 1897. Стб. 149—160 (Житие Галактиона и Епистимии) и [*Св. Димитрий Ростовский*] Книга житий святых [...]. На три месяцы первыя, септемврий, октоврий и ноемврий. Киев, типография Киево-Печерской Лавры, 1689. Л.: ҷ҃в-ҷ҃и (Житие Галактиона и Епистимии). Цитаты из текста ЖГЕ в составе ВМЧ и редакции Димитрия Ростовского приводятся по данным изданиям — соответствующие листы указываются в скобках.

[6] Подробнее о плане содержания ЖГЕ см.: *Коробейникова Л. Н.* Из опыта работы над переводом древнерусского памятника (на примере минейного и проложного Жития Галактиона и Епистимии) // Макарьевские чтения: Материалы VII Рос. науч. конф., посвященной памяти Святителя Макария. Вып. VII. Можайск, 2000. С. 403—419.

[7] Тип текста — условное обозначение различных вариантов текста памятника с целью их различения на определенном этапе текстологического анализа.

[8] Греческие редакции ЖГЕ опубликованы, например, в изданиях: Aa SS; Migne. При этом в Aa SS представлены обе указанные греческие редакции с разночтениями по нескольким спискам, а в Migne — только одна редакция Симеона Метафраста без разночтений, см.: Acta SS. Nov. III. (1910). Т. 64. С. 35—45; PG Migne P. Paris, 1864. Т. 116. С. 93–108. *Сергий* (*Спасский*), *архиеп.* Полный месяцеслов Востока. С. 455—456. *Державин А. М.* Четии-Минеи Святителя Димитрия, митрополита Ростовского, как церковно-исторический и литературный памятник. М., 1953. Машинопись с авторской правкой. (РГБ. Ф. 218. 1402.1.) С. 10.

[9] См.: Aa SS 64. (1910). С. 35—41.

[10] Разновидность Б (ВМЧ) — в качестве основного при определении разновидности Б использовался текст ЖГЕ в составе ВМЧ, разновидность А (Чуд. 23) — в качестве основного при ее определении использовался самый древний список — Чуд. 23. Данное распределение списков первого перевода по разновидностям предварительно и требует дополнительного уточнения, в том смысле, что в рамках разновидности А, возможно, могут быть выделены отдельные подгруппы. Вопросам истории редакции ВМЧ посвящено отдельное исследование, см.: *Коробейникова Л. Н.* К вопросу о редакции «Жития Галактиона и Епистимии» в составе Великих Миней Четий митрополита Макария // Макарьевские чтения: Русская культура XVI века — эпоха митрополита Макария: Материалы X Рос. науч. конф., посвященной памяти Святителя Макария. Вып. X. Можайск, 2002. С. 525—532.

[11] В передаче цитат в статье сохранена максимальная точность. Единственное отличие — надстрочные буквы вставлены в слова. Текстологический анализ первого перевода ЖГЕ осуществлялся на основе сравнения разновидности Б (ВМЧ) с ранними списками разновидности А, главным образом, Чуд. 23 — в дальнейшем иногда будут использоваться лишь буквенные обозначения разновидностей первого перевода (А и Б).

[12] См.: Aa SS 64. С. 35. Сравнению славяно-русского перевода этого текста ЖГЕ с греческим текстом редакции Евтоломиоса будет посвящено специальное исследование.

[13] См.: Aa SS 64. С. 41. Сравнению славяно-русского перевода этого текста ЖГЕ с греческим текстом редакции Симеона Метафраста будет также посвящено специальное исследование.

[14] Подробнее об этом см.: *Коробейникова Л. Н.* К вопросу об особенностях текста Жития Галактиона и Епистимии в составе Четиих-Миней Димитрия Ростовского // Чтения памяти И. П. Болотцевой. Ярославль, 2001. С. 122–137.

[15] См.: *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. С. 455–456. *Державин А. М.* Четии-минеи. С. 10.

[16] См., например: *Гладкова О. В.* «Житие Евстафия Плакиды» в редакции Св. Димитрия Ростовского // Чтения памяти И. П. Болотцевой. Ярославль, 2001. С. 110–121; *Янковская Л. А.* К исследованию писательского мастерства Димитрия Ростовского: (Литературная обработка Жития Авраамия Смоленского) // Slavia Orientalis. Warszawa, 1984. № 3–4. С. 383–396; *Коробейникова Л. Н.* К вопросу об особенностях текста Жития Галактиона и Епистимии в составе Четиих-Миней Димитрия Ростовского.

[17] Об этом см.: *Коробейникова Л. Н.* «Жития Галактиона и Епистимии» в составе Пролога (по спискам XIII–XIV вв. собрания Московской Синодальной типографии РГАДА) // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 10. М., 2000.С. 182–195.

[18] *И. В. Ягич.* Служебные Минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1096 г. Спб., 1886. С. 300–304 (Служба свв. Галактиону и Епистимии).

А. М. Ранчин

ИЗ НАБЛЮДЕНИЙ НАД ПРОСТРАНСТВЕННОЙ СТРУКТУРОЙ В СКАЗАНИЯХ КИЕВО-ПЕЧЕРСКОГО ПАТЕРИКА

Как хорошо известно, пространство в культурах различных эпох осмысляется отнюдь не как нейтральная физико-географическая среда, вмещающая в себя предметы вещественного мира. Пространство часто наделяется особенными семантическими характеристиками, оно не является семантически «пустым». Такое восприятие пространства, которое можно назвать мифологическим, свойственно, в частности, средневековому христианскому сознанию; оно выражено и в древнерусской словесности.

Одно из кардинальных свойств пространства в такой трактовке — различение в нем частей, «подпространств» сакральных и профанных, в соответствии с чем движение в пространстве человека интерпретируется в религиозно-нравственном коде: «Движение в географическом пространстве становится перемещением по вертикальной шкале религиозно-нравственных ценностей 〈...〉»; «Всякое перемещение в географическом пространстве становится отмеченным в религиозно-нравственных оценках»; «средневековый человек рассматривал и географическое путешествие как перемещение по “карте” религиозно-нравственных систем» (Ю. М. Лотман)[1].

В таком символически осмысляемом пространстве особенную значимость имеют сакральные локусы, противопоставленные профанному окружению и ориентированные вертикально, т. е. связанные с горним миром. Эта связь может реализовываться

также в пространственном измерении – в расположении на возвышенном месте[2].

Несомненно, Киев и Киево-Печерский монастырь были для древнерусских людей, в том числе для составителей сказаний, вошедших в Киево-Печерский патерик, наделены признаками такого священного места. Не случайно и устойчивое подчеркивание возвышенного («на горах») местоположения Киева в «Повести временных лет» (в сказании об основании города)[3], и планировка строителями Киева времен Ярослава Мудрого в форме креста, а также ориентация на топографию Иерусалима и Киева; при восприятии города как подобия Иерусалима Киево-Печерская обитель соотносилась с таким сакральным прообразом, как Сионский пещерный монастырь[4]. Особенное восприятие Киево-Печерского монастыря, обусловленное как его происхождением (основан не князьями и боярами, а самими иноками, отрекшимися от соблазнов мира), так и превращением этой обители в место, откуда вышло большинство русских архиереев домонгольской поры, засвидетельствовано многими древнерусскими текстами и, прежде всего, естественно, Киево-Печерским патериком, в котором и рассказывается об истории создания монастыря и о подвигах братии. Семантика печерского локуса отмечена прежде всего в Несторовом «Житии Феодосия Печерского», включенном в состав патерика: агиограф отмечает как заслугу Феодосия «выведение» монахов из пещер на поверхность земли и закладку Успенской Печерской церкви; роль пространственной вертикали подчеркнута также в ряде чудес из этого жития, в частности, в чуде с возносящейся церковью, в которой чернецы спасаются от разбойников (храм поднимается над землею более чем на перелет стрелы). Но в данном случае предметом рассмотрения будет не Несторово «Житие Феодосия», а патериковые сказания, посвященные созданию, освящению и росписи Успенской церкви. Само по себе осмысление пространства, содержащееся в этих патериковых сказаниях, естественно, не оригинально, так как обусловлено природой средневекового мировидения. Но способы выражения этой семантики в древнерусских произведениях могут быть весьма нетривиальными[5].

Патерик открывается «Словом о создании Печерской церкви», в надписании которого указано на особенные, чудесные об-

стоятельства воздвижения этого храма: «Слово о создании церкви, да разумѣют вси, яко самого Бога промыслом и волею и того Пречистыа Матере молитвою и хотѣнием создася и съвершися боголѣпнаа, и небеси подобнаа, и великаа церкви Богородичина Печерскаа, архимандритиа всеа Рускиа земля ⟨...⟩»[6]. Таким образом, отмечены как богосозданность храма, так и исключительная красота, толкуемая как небесоподобие, как своеобразная изоморфность церкви Небу.

В этом «Слове» рассказывается о прорицании святым Антонием варягу Шимону перед битвой с половцами на Альте: «Блаженый же рече тому: "О чадо, яко мнози падут острием меча, и, бѣжащим вам от супостат ваших, попрании и язвени будете, и в водѣ истопитеся; ты же, спасенъ быв, здѣ имаши положен быти, в хотящей ся создати церкви"» (с. 8, л. 1 об.). Предсказание исполняется: раненый в битве Шимон «[в]озрѣвъ же горѣ на небо и видѣ церковь превелику, якоже и преже видѣ на мори ⟨...⟩» (с. 8, л. 1 об.).

Печерская церковь прежде воплощения в камне появляется в небе, что и означает ее богосозданность — Шимон зрит небесный прообраз, архетип храма. Грандиозные размеры церкви также, очевидно, свидетельствуют о ее особой природе.

Интересно, что в тексте «Слова» говорится о прежде бывшем Шимону видении этой же церкви как о чем-то известном, но читатель узнает об этом чуде позднее. Таким образом, читающий текст этого сказания одновременно как бы оказывается на месте Шимона и наделяется его знанием и одновременно попадает в ситуацию неведения: он *должен* знать то же, что и спасенный варяг, но знать этого *не может*.

Это отступление от хронологии, по-видимому, — осознанное. Чудо с видением храма изъято из течения времени, из земного миропорядка. Более раннее видение, когда Шимон узрел церковь во время бури на море, в которую попал его корабль («И се видѣх церковь горѣ и мыслях, кая си есть церкви» [с. 8, л. 2 об.]), во вневременном плане, в Вечности идентично позднейшему явлению храма во время битвы на Альте; это два «варианта» одного и того же видения. В обоих случаях Шимон чудесно спасается от неминуемой смерти. Об относительности времени свидетельствует и предсказание святого Антония, что Шимон (ставший в мо-

нашестве Симоном) будет погребен в Печерском храме, и речь Христа, изображенного на кресте, данном Шимону отцом: Христос говорит, что златой пояс с этого изображения станет мерой при строительстве храма, коим и окажется Печерская церковь[7].

Психологически немотивированным оказывается вопрос, заданный Шимоном при видении церкви в небе над морем: он не дивится чуду, а вопрошает себя, что это за церковь, словно в видении ему должен быть явлен непременно *реально существующий* храм. Вопрос Шимона можно интерпретировать и как указание на его особенное душевное и духовно состояние, на его «восхищенность» в духе, когда созерцатель причастен божественному, а не земному пространству и не изумляется, но мыслит, образ какой реальной церкви может быть явлен ему в этом видении. Но возможно и другое объяснение: Шимон постигает, что явленная в видении церковь есть та самая, которая должна быть построена по мере его пояса; он спрашивает себя о том, какая будущая церковь должна воплотить храм из его видения. Неопределенность мысли Шимона рождает у читателя *плодотворное непонимание*: созерцатель чуда принадлежит до известной степени иному пространству, нежели читающий сказания, и чувства и мысли Шимона лишь отчасти постижимы для стороннего взгляда.

В другом патериковом сказании («Чюде о той богоизбраннѣй церкви Богородичнѣй» [с. 12, л. 7]), также повествующем о воздвижении Печерской церкви, описывается чудо, удостоверяющее богоизбранность места: Антоний молит Бога, чтобы место строительства храма было один раз отмечено выпадением росы, в другой же осталось сухим; в третий раз святость места удостоверяется сходящим с неба огнем. Этот эпизод восходит к Священному Писанию: «Аллюзии на библейский рассказ о деяниях пророка Илии (3 Цар. 18, 21—40) несомненны — тем самым недвусмысленно подтверждается богодухновенность миссии основоположников монашества»[8].

Но не менее значима символическая связь Печерской Богородичной церкви с константинопольским Богородичным Влахернским храмом. Греки-мастера, приходящие из Царьграда к Антонию и Феодосию, присланные к ним Богородицею, явившеюся им во Влахернском храме и давшей им Свой образ для Печер-

ской церкви: «Та намѣстнаа да будеть» (с. 13, л. 8); также Богоматерь дает грекам-строителям мощи святых для положения в основание церкви. Она же наделяет их деньгами, потребными для воздвижения церкви. Богородица же говорит мастерам и о мере для строительства церкви, впрочем, ее не называя: «Мѣру убо послах поясъ Сына моего, по повелѣнию того» (с. 13, л. 8–8 об.). Церковь также является мастерам на воздухе, как прежде Шимону-Симону, и Богородица объявляет им: «⟨...⟩ Прииду же и сама видѣть церкве и в ней хощю жити» (с. 12, л. 7 об.–8).

Сказание о видениях Печерской церкви Шимону и сказание о греческих мастерах и о видении во Влахерне – своего рода две версии одного инварианта. Видения храма в обоих текстах похожи; в обоих сказаниях сказано о поясе как о мере для храма. При этом первое сказание, повествующее о Шимоне, образует ключ к тексту сказания о видении во Влахерне. Мастера не знают, о каком поясе идет речь, и им это объясняют печерские святые. Если в сказании о Шимоне Христос называл златой пояс варяга мерой будущего храма, то в слове о греческих мастерах это объявляет Его Мать. Другой ключ к явлению Богоматери мастерам – строителям храма дан в самом сказании о Влахернском чуде: греки не знают, кто явился им в храме (это незнание, вероятно, призвано передать растерянность и недоумение от видения: то, что явившаяся «Царица» – Богородица, очевидно во всех смыслах слова, включая этимологический). Смысл видения и то, что «Царица» – Приснодева Мария, раскрывает пришельцам Антоний.

Явление Богородицы именно во Влахернском храме не может быть случайным: Печерская церковь мыслится и как воплощение храма из видений, и, вероятно, как символическое подобие прославленного константинопольского храма. Как известно, именно во Влахернском храме, согласно «Житию святого Андрея Юродивого» – одной из наиболее читаемых на Руси переводных агиобиографий – святому Андрею было явлено видение Богородицы, простершей мафорий над миром: «оузри бл(а)ж(е)ныи Андреи с(вя)тую Б(огороди)цю ѡчивѣсть. вел(ъ)ми сущю высоку»; «мафоръ ея. яко молниино видиние имѣя. еже на прч҇тѣмь ея версе лежаще. Ѿвивши ѿ себе и пр(е)чистыма своима рукама взем'ши. страш'но же и велико суще. Вѣрху всѣх людѣи

простре стоящихъ ту. еже на многы часвидисте с(вя)т(ь)ца вѣрху люди простерто суще и сияя (...) славу Божию» (сказание жития «Ѡ видиньи с(вя)тыя Б(огороди)ци Вълахернахъ»)[9].

Видение Андрею Юродивому Богородицы и Ее простертого мафория на Руси, по-видимому, было воспринято особенно глубоко, так как послужило основанием для установления особого праздника — праздника Покрова (обыкновенно его установление относят к середине XII в. и приписывают инициативе князя Андрея Боголюбского, однако такая датировка небесспорна)[10]. Между сказанием о Шимоне и о златом поясе Христа, изображенного на принадлежавшем варягу кресте, и сказанием о видении Богородицы греческим мастерам во Влахернском храме (и, соответственно, между ролью Христа и Приснодевы Марии как дарователей меры для строительства Печерской церкви) просматривается семантическая связь. Среди почитаемых константинопольских реликвий Богородицы были не только риза и мафорий (влахернские святыни), но и пояс, хранившийся в другом храме[11].

Семантика видения святому Андрею Юродивому связана с концептами церкви (Церкви) — как здания и как мистического Тела Христова. «Видение Андрею Юродивому (...) — это образ церкви: церковное здание, мир, возносящий молитвы» (М. Б. Плюханова)[12]. По замечанию исследовательницы, «[э]та идея была уже заложена в церковном предании об Успении и получила развитие в службе на Положение ризы: Богородица — чертог Божий, и риза — атрибут и вместе с тем символ Богородицы — тоже означает Церковь — ковчег и покров»[13]. В соотнесенности с локусом Влахернского храма как места видения святому Андрею другой храм, Успенская Печерская церковь, приобретает коннотации «мирообъемлемости», способности как бы вмещать в себя мироздание[14]. Эта семантика, естественно, основывается на архитектурной символике христианского храма как символа мира, космоса. Печерский храм, чей основной признак, отмеченный в Киево-Печерском патерике (в сказании о греческих изографах, призванных его расписывать), — грандиозный размер, соотнесен, возможно, с видением святому Андрею именно по признаку «грандиозности»: Богородица в видении очень высока, а ее мафорий — огромной величины. И Печерский храм, являющийся

Шимону, а потом греческим изографам в небе, может быть, как бы прикрывает собою землю.

Печерская Успенская церковь действительно была весьма внушительных размеров: Успенский собор Печерской лавры (1073–1077 гг.) явился самым грандиозным памятником архитектуры второй половины XI в. Диаметр его купола почти на метр превысил размеры главы Киевской Софии. «Отсюда общий характер форм – мощных, структурных, глубоко и сильно расчлененных» (А. И. Комеч)[15]. А. И. Комеч так характеризует особенности интерьера Успенской церкви: «В целом интерьер храма отличался особенной пространственностью. Отсутствие сложности, характерной для пятинефных соборов, привело к цельности и ясности грандиозной структуры. Концепция осеняющего и охватывающего крестово-купольного завершения оказалась здесь выявленной с еще не существовавшей на Руси отчетливостью. В этом, как и в развитии строительной техники, сказываются продолжающиеся и укрепляющиеся связи Киева и Константинополя 〈...〉 Уцелевшие фрагменты собора и сейчас своим величием вызывают ассоциации с монументальными сооружениями той традиции, которая берет свое начало в архитектуре античного Рима»[16].

По мнению Г. К. Вагнера, разработавшего жанровую классификацию древнерусского храмового зодчества, Успенская Печерская церковь отнюдь не была обыкновенным монастырским храмом, а соотносилась с зданиями т. н. государственно-митрополичьего жанра: «По последним архитектурным данным, печерская Успенская церковь рисуется пятиглавой 〈...〉. Тем самым она входила в круг архитектурных реминисценций государственно-митрополичьего» жанра[17].

Об особенном восприятии Успенского Печерского храма в домонгольской Руси может свидетельствовать традиция посвящения храмов, прежде всего кафедральных, Богородице, и в первую очередь – празднику Успения. Один из источников этой традиции – именно посвящение храма Печерской обители празднику Успения Богоматери. «〈...〉 [М]онастырь воздействовал на физический и духовный ландшафт далеко за пределами Киева. Мода середины XI в. на храмы Св. Софии прошла, и кроме соборов в Киеве, Новгороде и Полоцке, одноименных храмов больше не возводили. Зато с 1070-х гг. до 1220-х гг. во всех других из-

вестных епархиях возводились соборы, посвященные Успению Богородицы — вслед за "католиконом" Печерского монастыря. ⟨...⟩ Так и случилось, что самые почитаемые центры христианской жизни почти по всем главным городам Руси оказались построены не по образцу дворцовой церкви князя Ярослава, а по подобию монастырской церкви игумена Феодосия»[18].

Грандиозные размеры Успенского храма могли получить в древнерусском сознании особенный символический смысл.

Чудесный характер основания Печерского храма особо отмечен в сказании «Оттуду начаток тоа божественыа церкве»: «Что сего, братие чюднѣе? Прошед убо книги Ветхаго и Новаго закона, нигдѣже таковых чюдесъ обрящеши о святых церквах, тако же и о сей от варяг, и от самого Господа нашего Иисус Христа, и честнаго его божественаго и человѣкообразнаго подобиа: и святыа Христовы главы вѣнец, и богозвучный глас от Христова подобиа, нести велящъ на уготованое мѣсто, того поясом измѣрити по небесному гласу, и видена бысть преже начатиа, како же и от грекъ иконѣ пришедши с мастеры ⟨...⟩» (с. 14, л. 9 об.)[19]. Показательно, что в этом сказании отмечено явление церкви (чудо, явленное варягу Шимону) прежде ее создания: церковь в божественном пространстве словно существует премирно, извечно. Различение храма в видении и храма, воздвигнутого в камне, оказывается относительным. Столь же относительно оно и в сказании о греках-иконниках, волею Божией пришедших в Киев расписывать Печерский храм.

Дойдя по Днепру до Канева, изографы увидели «церковь сию велику на высотѣ. И вопросихом же сущих с нами: "Кая си церкы?" И рѣша: "Печерскаа, ейже вы писци"» (с. 15, л. 11). Иконописцы вопрошают о храме так же, как Шимон вопрошает самого себя. По форме, в плане выражения, это вопрос о реальном храме. Но и вопрошание Шимона, и пространственная позиция вопрошающих греков (под Каневом, т. е. не в самих окрестностях Киева) заставляют предположить, что они видят не реальный Печерский храм, а его сверх- или ирреальный архетип. Однако сопровождающие их отнюдь не удивлены видением и говорят о церкви как о реальной. Благодаря этим повествовательным приемам эпизод с видением изымается из реального (т. е. земно-

го) пространственного контекста, и оппозиция «материальная явь — видение» размывается.

Греки пытаются возвратиться вспять, напуганные грандиозностью предстоящей им работы, но некая сила влечет их вспять против течения. Во вторую ночь после видения «видѣхом сию церковь и чюдную икону наместную 〈...〉» (с. 15, л. 11). Это видение построено по поэтике иконописного изображения: внутреннее пространство храма развернуто вовне (икона, находящаяся в церкви, в видении представлена вне ее)[20]. Таким образом, Печерский храм в видении подобен *изображению* храма на иконе, т. е. принадлежит «иконописному», а не земному пространству. Поэтика иконописного изображения в сказании — код, посредством которого описывается чудесное видение.

В сказаниях патерика Печерский храм интерпретируется и как подобие Влахернского храма, и почти как его «замена», как «главное» место обитания Богородицы (Богородица говорит грекам — строителям храма, что поселится в нем, а Ее наместная икона есть Ее метонимия, есть в некоем и важном смысле Она Сама). Естественно, в христианском восприятии *один* конкретный храм не мог представляться *единственным* местообиталищем Христа, Богоматери или святых. И всё же Печерский храм в патериковых сказаниях претендует на особенный статус одного из главных центров иерофании, мест присутствия Богородицы. Этот статус обеспечивается преемственностью отражения прообраза — церкви, явленной в видениях, и преемственностью по отношению к Влахернскому храму, установленному самой Приснодевой. Наконец, особенно значима соотнесенность чуда, произошедшего при освящении храма, с чудесными обстоятельствами Успения Богородицы. На освящение храма в предпразднество Успения собираются никем не званые митрополит Иоанн и русские епископы. «Святитель же хотѣ изискати такых человѣкъ, кто суть звавше тѣх, и ту абие гласъ так: "Исчезоша испытающеи испытания!" Тогда прострѣ руцѣ на небо и рече: "Пресвятаа Богородице! Яко же во свое преставление апостолы от конец вселенныа собравши въ честь своему погребению, тако и нынѣ въ священие своея созвавши тѣх намѣстникы и наши служебникы"» (с. 18, л. 14). В этом фрагменте дается ссылка на рассказ об Успении Богородицы, которое ожидается в Вифлееме и совершается

в Иерусалиме; сюда «облакь свѣтѣлъ» переносит апостолов: перед Успением, еще в Вифлееме, «вънезаапу явися солнце и луна окрестъ дому, и съборъ прьвѣнець святых бысть»[21]. Таким образом, Вифлеем представлен в этот момент как космический центр и как средоточие святости. Подобное место в Киево-Печерском патерике придано Успенскому храму.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров: Человек – текст – семиосфера – история. М., 1996. С. 239–241. Впрочем, утверждение, что религиозно-нравственный смысл в средневековой культуре имеет *всякое* движение в географическом пространстве, представляется некоторым преувеличением.

[2] Ср. характеристику мифологических представлений о пространстве и, в частности, священных гор, принадлежащую М. Элиаде: «Будучи местом, где встречаются Небо и Земля, гора располагается в Центре мира и конечно же является высочайшей точкой на земле. Вот почему так много сакральных объектов ("святых мест", храмов, дворцов, священных городов) уподобляются "горам" и сами превращаются в "Центры мира", некоторым магическим образом становятся частью вершины Космической горы»; «Высокие места насыщены сакральными силами. ⟨...⟩ "Высота", "высокое" становится трансцендентным, сверхчеловеческим»; «⟨...⟩ 1) священная гора, где сходятся Земля и Небо, стоит в Центре мира; 2) любой храм, дворец или, более расширительно, священный город или царское жилище уподобляются Священной горе и тоже становятся Центром; 3) соответственно, храм или священный город, через которые всегда проходит ось мироздания, считаются местом схождения Небес, Земли и Ада»; «Достигнуть Центра означает приобщиться к священному, пройти инициацию» (*Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения: Пер. с англ. / Отв. ред. В. Я. Петрухин. М., 1999. С. 104, 105, 343, 349).

Сакральное место – это место иерофании: «Святое место остается таковым, потому что иерофания, некогда осенившая его, имеет перманентную природу. ⟨...⟩ Таким образом, иерофания не просто преображает в священный данный сегмент ничем не примечательного профанного пространства – своей силой она поддерживает в нем эту святость. Именно здесь, в этом месте, иерофания повторяется. Именно поэтому место становится неиссякаемым источником энергии и сятости, наделяя ими любого человека, даже просто находящегося здесь, и поддерживая его связь со священным» (Там же. С. 338).

[3] Расположение Киева на горах также акцентировано в «Слове о полку Игореве» (сон князя Святослава Всеволодовича).

[4] Из многочисленных работ на эту тему см. в частности: *Лебедев Лев, протоиерей.* Богословие русской земли как образа Обетованной земли Царства Небесного: На некоторых примерах архитектурно-строительных композиций XI–XVII веков // Тысячелетие крещения Руси. М., 1989. С. 140–142 (переиздано в кн.: *Лебедев Л., протоиер.* Москва патриаршая. М., 1995. С. 285–289); *Кудрявцев М. П.* Москва — Третий Рим. М., 1994; *Бондаренко И. А.* Эстетика города // Художественно-эстетическая культура Древней Руси. XI–XVII века. М., 1996. С. 403–425; *Топоров В. Н.* Святые и святость в русской духовной культуре. Т. 1. М., 1995. С. 264–276; *Данилевский И. Н.* Мог ли Киев быть Новым Иересалимом? // Одиссей. Человек в истории. 1998. Личность и общество: Проблемы самоидентификации М., 1999. С. 136–137.

[5] Ср. в этой связи замечание Р. Пиккио: «Можно (...) сказать, что православная славянская доктрина была сфокусирована именно на том, *как* постоянно перефразировать уже заранее установленное *нечто.* Несмотря на часто раздающиеся противоположные заявления, представляется, что изучение древнерусской литературы должно в большей степени сосредоточиться на литературных приемах и выработке *формальных структур,* нежели на тематике произведений» (*Пиккио Р.* Влияние церковной культуры на литературные приемы Древней Руси / Пер. с англ. О. Беловой // *Пиккио Р.* Slavia Orthodoxa: Литература и язык / Отв. ред. Н. Н. Запольская, В. В. Калугин; Ред. М. М. Сокольская; Предисл. В. В. Калугина. М., 2003. С. 140). Выделения в цитате принадлежат Р. Пиккио.

[6] Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик: Волоколамский патерик / Изд. подг. Л. А. Ольшевская и С. Н. Травников. М., 1999. (Сер. Лит. памятники). С. 7, л. 1 (текст по рукописи РНБ. Ф. 893. № 9 — по классификации издателей это первый тип Основной редакции); особенное значение и красота Печерской церкви отмечены и в других списках, где она названа «небесоподъбная» (рукопись РГБ. Ф. 247. № 463) или «небесоподобнаа» (РГБ. Ф. 205. № 157); см. Там же. Разночтения. С. 351. В дальнейшем патерик цитируется по этому изданию, страницы издания и листы рукописи указываются в тексте.

[7] Таким образом, Печерская церковь построена на сакральной, Господней мере, в некотором смысле слова изоморфна Его Телу. Мотив воздвижения храма посредством меры, коей является пояс Христов, содержит коннотации, отсылающие к сотворению мира, измеренного пядью Божией. Ср. свидетельство Хожения игумена Даниила о надписи при изображении Христа в храме Гроба Господня: «Ту есть внѣ стѣны за олтаремъ Пупъ земли, и создана над нимъ комарка, и горѣ написан Христос мусиею, и глаголеть грамота: “Се пядию Моею измѣрихъ небо и землю”» (Хожение игумена Даниила // ПЛДР. XII век. М., 1980. С. 36). Ср. эту же формулу в «Слове на Вербное воскресенье» Кирилла Туровского: «Ныне путь съше-

ствуеть в Еросалим измѣривый пядью небо и землю дланью, в церковь входитъ невъмѣстимый в небеса» (БЛДР. Т. 4. XII век. СПб., 1997. С. 188).

О семантике образа златого пояса Шимона-Симона с изображения Христа см.: *Мурьянов М. Ф.* Золотой пояс Симона // Византия: Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура: Сб. ст. в честь В. Н. Лазарева / Под ред. В. Н. Гращенкова и др. М., 1973.

[8] *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). 2-е изд., испр. и доп. для русск. пер. / Пер. с нем. А. В. Назаренко; Под ред. К. К. Акентьева. СПб., 1996. С. 266. (Subsidia byzantinorossica. T. 1).

[9] *Молдован А. М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000. С. 399, л. 141 об., строки 5032–5038. Древнерусский перевод был осуществлен уже в XI или в начале XII в. (Там же. С. 16–17).

[10] Обзор гипотез о происхождении и времени установления праздника Покрова см., в частности, в кн.: *Плюханова М. Б.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995. С. 52–62.

[11] Там же. С. 25.

[12] Там же. С. 29.

[13] Там же. С. 28.

[14] Кстати, переводчик «Жития святого Андрея Юродивого», возможно, некоторое время пребывал в Студийском монастыре, с которым была тесно связана Печерская обитель. Печерская Успенская церковь была освящена 14 августа 1089 г., в предпразднество Успения Богородицы, подобно константинопольскому монастырю патриарха Алексия, освященному 14 августа 1034 г.; Студийско-Алексиевский устав был принят в Печерской обители в редакции патриарха Алексия. См.: *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001. С. 45, 171–172. Ср. запись в славянском тексте устава: «прѣ(д)пра(з) пр(с)тыѧ бц҃а. и сщ҃ніє ч(с)тны обители. ѿ олексѣя ст҃го нашего вл(д)кы. всеѧ вселеныѧ патрїарха» (Там же. С. 360, текст по рукописи ГИМ Син. 330, л. 188 об.). Перенесение мощей Феодосия в новую церковь произошло 14 августа 1091 г.

О духовных традициях в Киево-Печерском монастыре см.: *Lilienfeld F. von.* The Spirituality of the Early Kievan Caves Monastery // Christianity and the Eastern Slavs / Ed. B. Gasparov and O. Raevsky-Hughes. Vol. 1. Berkeley, 1993. P. 63–76. (California Slavic Studies. Vol. 16).

[15] *Комеч А. И.* Древнерусское зодчество конца X – начала XIII в.: Византийское наследие и становление самостоятельной традиции / Отв. ред. чл.-кор. АН СССР В. Л. Янин. М., 1987. С. 268.

[16] Там же. С. 273.

[17] *Вагнер Г. К., Владышевская Т. Ф.* Искусство Древней Руси. М., 1993. С. 60.

[18] *Франклин С., Шепард Д.* Начало Руси: 750–1200 / Под ред. Д. М. Буланина / Авториз. пер. с англ. Д. М. Буланина и Н. Л. Лужецкой. СПб., 2000. С. 449.

[19] Богосозданность Печерской церкви отмечена и в другом месте патерика, где утверждается, что Печерская церковь – единственный из Успенских храмов, доселе не разрушившийся (с. 16, л. 12); неразрушимость мыслится как свидетельство причастности храма вечности.

[20] Ср. замечания Б. А. Успенского об изображении Богородицы на фоне внешней стены храма на иконах как «об одной из форм передачи интерьера» (*Успенский Б. А.* Семиотика иконы // *Успенский Б. А.* Семиотика искусства. М., 1995. С. 284–285).

[21] Слово об Успении Богородицы // БЛДР. Т. 3. XI–XII века. СПб., 1999. С. 296, 298.

Антонио Чиварди
(Италия)

ВЛИЯНИЕ *ŻYWOTÓW ŚWIĘTYCH* НА *ЧЕТЬИ-МИНЕИ*: КРАТКИЙ ОБЗОР ВОПРОСА В НАУЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ (1849–1994 гг.)

По всеобщему мнению, *Żywotów Świętych* являются в истории древнепольской литературы самым выдающимся произведением в области религиозного и житийного жанра и одним из самых замечательных памятников литературного языка этой страны. Более того, это первое произведение, получившее широкое распространение и пользовавшееся огромной популярностью среди всех слоев общества.

Żywotów Świętych, т. е. «Жития Святых», – агиографический сборник, в котором жития расположены по дням года в порядке церковного поминовения. В каждом числе помещены одно или два жития (реже больше), основная часть которых заимствована у Сурия (*De probatis Sanctorum Historiis*), но также у Липомана (*Vitae Sanctorum*) и Барония (*Annales*)[1]. Написанная в 1573–1577 гг. польским иезуитом Петром Скаргой, одним из главных деятелей Брестской унии 1596 г., книга пользовалась популярностью не только у католиков, но и среди православного населения восточных районов Польско-Литовского государства. Причем она сыграла в сложной ситуации контрреформации важную роль в восстановлении католической веры в народе, который часто обращался к протестантству. Впрочем, книга была написана не только с целью борьбы с протестантами, но и с целью склонить православных к принятию унии.

Данная статья является попыткой краткого обзора научных работ, касающихся вопроса влияния *Żywotów Świętych* на знаменитую и любимую русскими работу Димитрия Ростовского *Книга Житий Святых*, которая имеет много общего с польским сборником. Мы будем рассматривать интересующий нас вопрос в двух аспектах: во-первых, труд Скарги как источник *Четьих-Миней* и, во-вторых, влияние *Żywotów Świętych* на *Четьи-Минеи* в качестве литературного образца.

Первой научной работой о жизни и творчестве святителя Димитрия является очерк Василия Нечаева, будущего костромского епископа, а тогда студента Московской Духовной академии, под названием *Святый Димитрий, митрополит Ростовский* [Нечаев 1849]. В научной литературе это первый труд, в котором утверждается, что в числе источников *Житий* Туптало, кроме Макарьевских Миней, Прологов и других источников «восточного» происхождения, есть и агиографические сборники болландистов (*Acta Sanctorum*) и Сурия (*Vitae Sanctorum*)[2]. Среди тех, кто занимался источниковедением *Четьих-Миней* и указывал на влияние западных агиографических сборников, были Д. Дашков [1868], И. Срезневский [1867] и П. Владимиров [1887] (цит. по В. Адриановой-Перетц [1917: 116]). Замечания такого же типа находятся также в третьем изданий известного *Обзора русской духовной литературы* архиепископа Черниговского Филарета Гумилевского [1884: 264, № 264]. Во всех этих работах, однако, нет никаких указаний на то, что книга Скарги оказала какое-то влияние на составление *Четьих-Миней.*

Проф. И. А. Шляпкин [1891], автор монументального труда о творчестве Димитрия Ростовского, посвятил проблеме источников *Четьих-Миней* мало внимания, указывая, что исследование их было бы бесполезным трудом, так как источники, которыми пользовался святитель, хранились в его библиотеке[3]. Именно поэтому кажется по меньшей мере странным, что он не заметил значительного противоречия, возникающего при сравнении описи библиотеки святителя с им самим помещенным в *Книгу Житий Святых* списком текстов и авторов, в котором не указаны ни Скарга, ни другие западные источники.

Первое указание на то, что источником для сочинения главного произведения Димитрия Ростовского служили *Żywotów*

Świętych, в научной литературе можно найти в статье *Южнорусская литература*, составленной Иваном Франко [1904: 306] и входящей в состав «Энциклопедического словаря» Брокгауза и Ефрона. К сожалению, автор этой работы, возможно в силу лаконичности словарных статей, не приводит доводов в доказательство установленного им сходства между двумя сборниками, и его взгляды по этому вопросу остаются неаргументированными.

В 1917 г. почти одновременно появились крупные исследования двух в дальнейшем очень известных ученых, Николая Гудзия [1917] и Варвары Адриановой-Перетц [1917], посвященные, соответственно, переводам *Żywotów Świętych* в Юго-Западной Руси (особенно в рукописном виде) и разным русским редакциям *Жития Алексея, человека Божия* и их происхождению. Эти два очерка, несомненно, можно считать первыми работами, касающимися рассматриваемого вопроса на основе конкретных примеров, серьезных поисков и изучения большого объема материалов, находящихся в фондах различных архивов и библиотек.

В заключении исследования Гудзий [1917: 88], говоря о влиянии *Żywotów Świętych* на украинскую литературу, на основе заметок, находящихся в принадлежавшем св. Димитрию экземпляре Пролога, доказывает, что среди источников, использованных святителем, было и произведение Скарги. При этом он осторожен в определении меры этого воздействия.

В работе Варвары Адриановой-Перетц [1917: 114–121] мы впервые обнаруживаем указание на то, что *Żywotów Świętych* оказали влияние на Ростовского архиепископа и стали источником конкретного жизнеописания — «Жития Св. Алексея», приписываемого Симеону Метафрасту. В собственно исследовании, посвященном, впрочем, другой теме, автор не занимается специально проблемой влияния *Żywotów Świętych*, но впервые приближается к обсуждаемому вопросу, применяя сравнительно-текстуальный метод. Разобрав сложные проблемы сходства и зависимости между разными редакциями *Жития Алексея, человека Божия*, исследовательнице удалось убедительно доказать, что под указанием «От Метафраста и великия Менеи Четьи сокращение» св. Димитрий скрывает один из своих прямых источников — текст, помещенный в книге Скарги под 17 июля, который сам польский писатель толковал как «pisany od Symeona Metaphrasta».

В 1937 г. профессор Львовского университета Т. Пачовский создал первый труд, полностью посвященный нашему вопросу. Он считал, что сравнительный анализ текстов житий и первоначальных латинских источников показывает присутствие посредника, т. е. работы Скарги. В статье *Відгуки «Żywotów Świętych» П. Скарги в «Четьїх Минеях» Дмитра Тупталенка* [Пачовский 1937][4] приводит много отрывков из житий Димитрия и показывает, в какой зависимости они находятся от произведения польского иезуита. Автор статьи выдвигает гипотезу о том, что с *Żywotów Świętych* Туптало познакомился уже во время пребывания в Чернигове или, самое позднее, в Литве в 1677 г., причем утверждает, что прямую связь между этими двумя произведениями можно доказать исключительно на основе подробного сравнения текстов. При сличении нескольких выдержек из двух текстов он показывает, что части житий, заимствованных у Скарги, очень редко являются просто переводами. Наоборот, очевидно постоянное стремление святителя изложить новый текст, передавая рассказ Скарги своим стилем. По нашему мнению, интереснее всего в этой работе определение средств и способов, с помощью которых св. Димитрий перерабатывал польский текст. По этому поводу Пачовский указывает на:

1) диалоги и монологи, поскольку часто Димитрий дословно заимствует у Скарги только прямую речь, а в остальных частях выказывает больше свободы в изложении или пользуется другими источниками;
2) выражения из текста Скарги, которые Димитрий помещает как заметки на полях тогда, когда встречаются устаревшие славянские выражения, происходящие из проложного и макарьевского текстов, которые требуют объяснения;
3) риторические фигуры, часто повторенные Димитрием.

О том, что касается изменения внесенных в текст Димитрием, украинский ученый указывает, что:

> Тупталенко, як видно з цих прикладів, не йшов за текстом Скарги крок за кроком; він, непересічний знавець української церковщини, приспособлював свої житія завжди до її органічних вимог (...), тут та там поширював текст власною картинністю, стараючись раз-у-раз такі чи інші подробиці віддавати ясно і пластично [Пачовский 1937: 198–199].

Некоторыми из таких средств приспособления Димитрием текста Скарги к собственным требованиям являются, по мнению Пачовского:

1) употребление форм двойственного числа;
2) переключение придаточных предложений времени/причины в польской версии на конструкции с «дательным самостоятельным»;
3) использование собственной лексики;
4) изменения в порядке слов [Пачовский 1937: 196—197].

На вопрос о том, насколько значительным было это взаимодействие, проф. Пачовский в заключение исследования отвечает, что, конечно, невозможно назвать работу Скарги в числе главных источников *Четьих-Миней* из-за малого количества статьей (41, по его расчету), вполне или частично заимствованных из нее. Однако польский текст был все-таки полезен, потому что на протяжении двадцати лет составления *Четих-Миней* у св. Димитрия не всегда была возможность обращаться к латинским подлинникам, и поэтому он время от времени должен был обращаться к *Żywotów Świętych* [Пачовский 1937: 200].

После статьи проф. Пачовского почти сорок лет не было ни одной опубликованной работы по этому вопросу. Это частично объясняется новыми обстоятельствами, возникшими в России после революции, когда не приветствовался интерес ученых к религиозной тематике. Нельзя пройти мимо того, что, например, синодальное издание *Четьих-Миней* и издание его переработки на русском языке прервались в 1917 г. Впрочем, небесполезно напомнить, что Пачовский мог провести свои исследования в 30-х гг., так как он жил и работал во Львове, тогда находившемся в составе Польши.

Самая значительная работа о *Четьих-Минеях*, которая касается данного вопроса, восходит именно к этим временам: это пятитомная диссертация протоиерея Александра Державина [1953], защищенная в Московской Духовной академии 4 марта 1954 г. [Brogi-Bercoff 1993: 50; Круминг 1994: 42 (прим. 5)], неполная версия которой была опубликована больше чем двадцать лет спустя в журнале «Богословские Труды» [Державин 1976—77].

Более тридцати лет занимался Державин *Житиями Святых* Димитрия Ростовского, обстоятельствами их составления и историко-литературной ситуацией Юго-Западной Руси XVII в. В результате поисков в московских архивах Державину удалось установить источники жизнеописаний и оценить историческое значение этого произведения и его положение в богословской и литературной областях. Правда, самое важное в этом труде, как замечает Brogi-Bercoff [1993: 63], — это историко-филологическая работа по определению всех источников житий Димитрия. Наблюдения и оценки Державина стилистических черт и литературной ценности димитриевского сборника не являются самой значительной частью его труда. Более того, есть некоторые вопросы, которых исследователь едва касается или совсем замалчивает. Это все же нисколько не снижает значения этой прекрасной работы[5].

Как мы уже замечали в начале нашей работы, рассматриваемая проблема имеет два аспекта: *Żywotów Świętych* – источник работы Св. Димитрия и *Żywotów Świętych* – литературный образец. Этим двум аспектам соответствуют два раздела работы Державина: «Животы Святых Скарги и разбор мнения проф. Пачовского о них, как основном источнике Четьих-Миней Св. Димитрия» и «Новые черты в этой работе, как результат знакомства с польской агиографией». В первом из указанных разделов приводятся и разбираются мнения Пачовского. Державин доказывает, что в *Четьих Минеях* многие из житий, которые, по мнению Пачовского, заимствованы прямо у Скарги, Димитрий в самом деле взял из общего источника обоих, т. е. у Сурия, так как на самом деле содержание жизнеописаний Сурия у польского агиографа очень часто сокращено. Наоборот св. Димитрий сохраняет целый текст. Державин писал:

> [*Żywotów Świętych*] не были здесь главным, руководящим пособием. Для Святителя, который имел Сурия, Acta Sanctorum, Vitae Patrum и, наконец, Макарьевские великие Минеи, сокращенный пересказ житий, большею частью заимствованных Скаргой у того же Сурия, большого значения иметь не мог. Святитель пользовался им или только как справочником, или как полезным для литературной обработки жития пособием, из которого можно было взять изложение некоторых отделов главного, если он был общим, источ-

> ника. Поэтому, действительным источником для Четьих Миней сборник Скарги был только тогда, когда он сообщал новые факты, каких не было у других, имеющихся у Святителя, источниках. Но таких случаев, без сомнения, было очень мало. (...) Из разработанных нами житий видно, как мало нового материала давали Св. Димитрию «Животы Святых» Петра Скарги. Он не удовлетворялся ими и предпочитал обращаться к другим, более новым агиографическим сборникам и по ним составлял свои жития, хотя в рукописях отмечал и книгу Скарги. Не удовлетворяла эта книга и руководителей свят. Димитрия, хотя бы того же Варлаама Ясинского. (...) Он поставил ему [Димитрию] задачей дать не подобный книге Скарги сборник житий, а труд самостоятельный, составленный по всем доступным в то время источникам и более совершенный, чем труд Скарги [Державин 1953: 162; 164].

Желание Димитрия составить сборник лучше, чем *Żywotów Świętych*, а также достоинства и большую популярность польского сборника Державин отмечает и в части «Новые черты в этой работе как результат знакомства с польской агиографией». Книгу Скарги, которая была обращена не только католикам, но и православным[6], нельзя было игнорировать при составлении такого агиографического сборника нового типа, каким явились *Жития Святых* Димитрия. Мы, впрочем, уже знаем, что сам святитель любил это издание и часто справлялся по нему, поэтому оно должно было оказать определенное влияние на его *Четьи-Минеи*. В доказательство Державин утверждает, что у этих произведений много общего, в частности следующие характеристики:

1) использование различных источников;
2) общий принцип составления житий при большой свободе в использовании и обработке агиографического материала (в отличие от предшествующих сборников, в которых собраны разные редакции тех же жизнеописаний);
3) основные латинские источники не указаны;
4) внесение в рассказы значительного личного элемента (особенности языка и стиль, оживление их художественными описаниями и т. п.).

Подчеркивая широту взглядов св. Димитрия, открытого к восприятию положительных аспектов католичества и не боящегося пользоваться западными книгами, Державин показывает со

всей очевидностью обязанность его книге Скарги, а одновременно его зависимость:

> Он многому научился у знаменитого польского агиографа, многое у него заимствовал, что и сделало его Четьи-Минеи так мало похожими на древнеславянские и московские сборники житий. Но эти уроки и заимствования он претворил в свои личные качества и окрасил чертами своего природного ума и писательского таланта. ⟨...⟩ Св. Димитрий, разрешавший подобную Макарьевскую задачу, поступил не так. Он дал не переводы, а пересказы житий и причем не по одному источнику, а по нескольким. Этим способом работы Святитель, полагаем, обязан Скарге, который также, после внимательного изучения источников, дал в своей книге пересказы житий, полные индивидуального почина [Державин 1953: 265].

Из всего этого видно, что в этом очерке самое важное – исторический взгляд и работа по определению источников, без анализа литературной и языковой специфики текста *Книги Житий Святых* в контексте культуры XVII в., и тем менее по сравнению с сочинением Скарги. Ни разу, например, не встречается в исследовании понятие барокко, ни говорит автор о культурном и литературном образцах, в рамках которых писатель работал.

Как мы уже сказали, к середине 80-х гг. вновь возникает интерес к *Четьим-Минеям*, а также более широкий круг ученых знакомится с работой Державина. Мы уже упомянули некоторых из большого числа исследователей, в последние годы занимавшихся творчеством ростовского митрополита. Не будем обсуждать все недавно опубликованные работы – укажем лишь на некоторые факты и имена, которые непосредственно касаются вопроса влияния Скарги на *Жития Святых*.

В настоящее время самым известным специалистом по Димитрию Ростовскому является доктор фил. наук Людмила Янковская. Во многих ее работах, посвященных отдельным житиям *Четьих-Миней*, литературному наследству Димитрия Ростовского, описи книг и рукописей из его библиотеки и т. п., не один раз упоминается вопрос о взаимодействии польского и русского агиографических сборников. В частности, влияние творчества Петра Скарги на украинскую литературу, и особенно на *Четьи-Минеи*, она исследовала в статье, которая, между прочим, находится именно в сборнике, посвященном деятельности иезуитов в сфере

польской и южнорусской культуры. Здесь появляются некоторые наблюдения о двух аспектах вопроса, но большей частью приводятся мнения и факты других авторов, уже указанные нами. Другие соображения по этому поводу и новые материалы, которые могут оказаться полезными при обсуждении нашего вопроса, есть и в других работах Л. Янковской [1988; 1994]. В сборнике о Димитрии Ростовском под ее редакцией [*Святой Димитрий* 1994] собраны очерки большинства ученых, которые в настоящее время занимаются *Четьи-Минеями*. В сборнике есть много указаний, полезных для нашего исследования. Особенно полной и интересной является статья Андрея Круминга [1994] об истории издания *Книги Житий Святых*: автор (который, впрочем, уже много лет работает над книгами и рукописями, созданными Димитрием или принадлежавшими ему) выясняет в подробностях все обстоятельства сочинения *Четьих-Миней*, опираясь на новые материалы, и представляет полный обзор изданий, появившихся в XVIII–XIX вв.

Кроме исследователей, выступающих в указанном сборнике, следует упомянуть Юрия Лабынцева [1989] (цит. по Янковской 1993 [101, прим. 28]), а за пределами России — Н. Дылевского [1986] (Болгария), М. Берндта (Швейцария) и G. Brogi-Bercoff [1993] (Италия), которая впервые, как нам кажется, в журнальной статье привлекла внимание более широкого круга ученых к работе Державина.

В заключение этого краткого обзора можно резюмировать: все, в большей или меньшей мере, замечают присутствие влияния произведения Скарги на *Четьи-Минеи* и считают, что нужно было бы исследовать этот вопрос более глубоко, но по сегодняшний день никто еще не предпринял такой попытки (хотя значительные результаты достигнуты в анализе литературных особенностей произведений Димитрия Ростовского и литературная ситуация этой эпохи в целом прояснилась). В итоге можно с уверенностью утверждать, что вопрос о *Żywotów Świętych* как источнике *Четьих-Миней* можно считать решенным благодаря исследованиям Державина. Однако остается проблема влияния польских Житий как литературного образца — проблема, которая еще ожидает своего решения.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Некоторые интересные наблюдения и библиографические указания см. Nowak-Dziewski [1971: 46–49].

[2] Уточним, что нельзя утверждать, как делает Пачовский [1937: 191], что уже Нечаев высказал мысль о зависимости сочинения Туптало от этих латинских источников: в самом деле, в последней главе книги, где говорится о *Четьих-Минеях*, он никогда не утверждает, что *Acta Sanctorum* и сборник Сурия являются источниками для св. Димитрия. Он лишь пишет, что:

> сличение жизнеописаний, составленных Св. Димитрием, с их первоначальными источниками, будем производить по изданию Болландистов, известному под названием «Деяния Святых» (Acta Sanctorum) 〈...〉 После «Деяний Святых» будем производить сличение по «житиям Святых» (vitae Sanctorum), изданным Сурием [Нечаев 1849: 132].

То, что Нечаев не считал эти сборники источниками сочинения Димитрия Ростовского, а рассматривал как удобное пособие, чтобы сравнивать жития с их первоначальными источниками (с целью доказать их историческую и богословскую ценность), становится ясно, если мы примем во внимание то, что Нечаев пользовался для сравнения теми томами Болландистов, которые еще не вышли в свет, когда Туптало писал свои *Жития Святых.* Только по некоторым отрывкам из его заключений (после анализа различных жизнеописаний) можно, по нашему мнению, сделать вывод, что Нечаев подразумевает, что болландисты и Сурий служили Ростовскому митрополиту источниками. Встречаются, правда, такие утверждения по поводу объяснений, помещенных св. Димитрием в тексты житий: «То же замечание и доказательство находится у Болландистов 18 aprilis» [Нечаев 1849: 195]; «Такое различение двух Анастасиев Синаитов напоминает собою замечания, сделанныя в “Деяниях Святых” apr. 21» [196]; «Это замечание, вероятно, заимствовано у Барония (in Martirolog. ad 5 Jannuar)» [198].

[3] Список рукописей и печатных изданий, хранящихся в библиотеке святителя, был в то время уже известен по статье *Преставление Св. Димитрия* [1855], а сам Шляпкин привел его в приложениях к своей книге.

[4] См. также Пачовский [1934], где перечислены и описаны рукописные переводы *Żywotów Świętych* на украинско-белорусской почве. Державин [1953: 154], обсуждая мнение Пачовского, ссылается на какую-то «статью напечатанную на польском языке “животы святых Димитрия Тупталенко”», вероятно, достаточно обширную, так как он говорит об утверждениях Пачовского, которые находились бы в «третьей главе» этой работы. По совсем непонятым причинам он не указывает, где и в каком году эта книга (или журнальная статья) была издана. Может быть, речь идет просто о переводе статьи (напечатанной на украинском языке), на которую мы ссы-

лаемся, или о переработке ее, но все-таки вопрос остается не совсем ясным.

[5] Подобные упущения и умолчания наблюдаются многими авторами, а общее впечатление таково: в условиях, в которых Державин находился, он иногда не мог позволить себе сказать больше, и перед церковной иерархией и перед политической властью. Так, Круминг [1994: 6], например, обращает внимание на его молчание об изменениях, внесенных в текст синодального издания:

> О цензурных изменениях в тексте Державин говорит слишком бегло или вообще умалчивает (как мне кажется, умышленно, ибо цензурные изменения и купюры не могли ускользнуть от такого скрупулезного исследователя).

См. также Brogi-Bercoff [1993: 60–62] (об утверждении Державина о постепенном «освобождении» от доктринарного влияния Западной Церкви и об его «русском» восприятии личности святителя) и Янковской [1993: 109 (прим. 61); 1994: 105–106 (прим. 61)] (о том, что Державин не признал влияния переработки Скарги *Церковных Деяний* Барония на *Четьи-Минеи*, что является, по сравнению с заметками Димитрия в *Диариуме*, ошибкой).

[6] Для этого, по мнению Пачовского, Скарга, подобно Димитрию, не упоминает Липомана и Сурия в качестве источников. На самом деле они были совсем неизвестны на Юго-Западе, а в глазах православных предпочтительнее было ссылаться на древних греческих агиографов.

ЛИТЕРАТУРА

Адрианова-Перетц, В. П. 1917 — *Житие Алексея человека Божия в древней Русской литературе и народной словесности.* Петроград, Типография Я. Башмаков и К°.

Владимиров, П. В. 1887 — *Жития св. Алексея человека Божия в западнорусском переводе конца XVI века.* Санкт-Петербург, Типография В. С. Балашаева (цит. по *В. Адриановой-Перетц* [1917: 116]).

Гудзий, Н. К. 1917 — *Переводы «Żywotów Świętych» Петра Скарги в Юго-Западной Руси.* Киев, Типография Университета Св. Владимира.

Гумилевский, Ф. 1884 — *Обзор Русской духовой литературы.* Кн. 1 (862–1720 г.). 3-е изд. Санкт-Петербург, И. Л. Тузов.

Дашков, Д. 1869 — *Стихи и сказания про Алексия Божия человека* / Беседы общества любителей российской словесности. Вып. 2. Москва (цит. по *В. Адриановой-Перетц* [1917: 116]).

Державин, А. 1953 — *Четии-Минеи Святителя Димитрия митрополита Ростовского, как церковно-исторический и литературный памятник. Сочинение протоиерея Александра Державина.* Б. м. и г. [Загорск (Сер-

гиев Посад), Троице-Сергиева лавра, Московская Духовная академия, 1953]. Машинопись. Российская государственная библиотека. Фонд 218, собр. Отдела рукописей, № 1401–1402.

Державин, А. 1976–77 – *Четьи Минеи Святителя Димитрия, митрополита Ростовского, как церковноисторический и литературный памятник.* «Богословские Труды». Москва. Т. XV (1976). С. 61–145; Т. XVI (1977). С. 46–141.

Дылевский, Н. М. 1986 – *Житие славянских первоучителей Мефодия и Кирилла в обработке Димитрия Ростовского,* «Etudes Balkaniques», София. № 1 (1986). С. 105–113.

Круминг, А. А. 1994 – *Четьи Минеи святого Димитрия Ростовского: очерк истории издания – Святой Димитрий* [1994: 5–52].

Лабынцев, Ю. А. 1994 – *Украинский, русский, общеславянский – Последний общеславянский писатель Димитрий Савич Туптало и главная книга его жизни. Каталог выставки, посвященной 300-летию напечатания в Киеве первой части знаменитых «Четиих-Миней» и 280-летию со дня кончины их автора.* Киев. Изд. АН СССР.

Нечаев, В.1849 – *Святый Димитрий, митрополит Ростовский. Сочинение студента Московской Духовной академии Василия Нечаева.* Москва, Типография В. Готье.

Пачовский, Т. И. 1934 – *«Żywotów Świętych» ks. Piotra Skargi w przekładach rusko-ukraińskich//* «Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie», Lwów, rocz. XIV-1934, zesz. 2. C. 104–111.

Пачовский, Т. И. 1937 – *Відгуки «Żywotów Świętych» П. Скарги в «Четьїх Минеях» Дмитра Тупталенка //* Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. Львів. Т. CLV. С. 191–202.

Преставление Св. Димитрия 1855 – *Преставление Св. Димитрия митрополита Ростовскаго, и опись оставшагося после него имущества //* Москвитянин. № 21–22, ноябрь 1855. С. 71–86.

Святой Димитрий 1994 – *Святой Димитрий, митрополит Ростовский. Исследования и материалы (Филевские чтения,* вып. 9) / Под научной ред. д-ра фил. наук Л. А. Янковской. Москва. Центральный музей древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева – филиал «Церковь Покрова в Филях».

Срезневский, И. И. 1867 – *Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках.* Т. XXXI. Санкт-Петербург (цит. по В. Адриановой-Перетц [1917: 116]).

Франко, И. Я. 1904 – *Южно-русская литература* – Брокгауз, Ф. А. – Ефрон, И. А., *Энциклопедический Словарь.* Т. XLI. Санкт-Петербург, Типография Акц. Общ. Брокгауз-Ефрон. С. 300–326.

Шляпкин, И. А. 1891 – *Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709 г.) / Изследование И. А. Шляпкина.* Санкт-Петербург, Типография и Хромолитография А. Траншель.

ЯНКОВСКАЯ, Л. А. 1988 – *«Житие и труды» св. Мефодия и св. Константина-Кирилла в* Четьих-Минеях *св. Димитрия Ростовского* // «Slavia Orientalis». Warszawa. T. XXXVII, nr 2, rok 1988. C. 179–221.

ЯНКОВСКАЯ, Л. А. 1993 – *Recepcja twórczości Ks. Piotra Skargi SJ na Rusi – W spuściźnie Św. Dymitra z Rostowa i innych – Jezuici a kultura polska. Materiały sympozjum z okazji jubileusza 500-lecia urodzin Ignacego Loyoli (1491–1991) i 450-lecia powstania Towarzystwa Jezusowego (1540–1990). Kraków, 15–17 lutego 1991 r.*, pod redakcją Ks. Ludowika Grzebienia SJ i Ks. Stanisława Obirka SJ, Kraków, Wydawnictwo WAM-Księża Jezuici. S. 93–111.

ЯНКОВСКАЯ, Л. А. 1994 – *Еще несколько замечаний по поводу проблемы источников и литературно-богословского значения житий свв. Зосимы и Савватия Соловецких в редакции святителя Димитрия Ростовского – Святой Димитрий* [1994: 75–107].

BROGI-BERCOFF, G. 1993 – *A proposito di Dimitrij Tuptalo, Metropolita di Rostov* // Europa Orientalis. Roma, 12 (1993): 1. P. 49–65.

NOWAK-DŁUŻEWSKI, J. 1971 – *Z historii Polskiej literatury i kultury.* Warszawa, Instytut Wydawniczy «Pax».

В. М. Кириллин

«ПОВЕСТЬ О НОВГОРОДСКОМ БЕЛОМ КЛОБУКЕ»: ВРЕМЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ И СООТНОШЕНИЕ ПЕРВЫХ РЕДАКЦИЙ

«Повесть о новгородском белом клобуке» (далее: *Повесть*) — памятник весьма популярный в древнерусской книжности конца XVI–XVII в. Она бытовала в разных литературных версиях — распространенной и краткой. Распространенная редакция, наиболее известная на Руси, была впервые опубликована почти полтора столетия назад[1], и уже тогда по поводу *Повести* начались споры. Таковые касались главным образом историко-литературных обстоятельств ее возникновения. Одни ученые (Ф. И. Буслаев, Ф. А. Терновский, Макарий Булгаков, Е. Е. Голубинский, В. Н. Малинин), доверяя имеющимся в распространенной редакции хронологическим приметам, полагали, что *Повесть* именно в таком виде появилась в самом начале 90-х гг. XV в. в ближайшем окружении святителя Геннадия, архиепископа Новгородского[2]. Другие (Н. И. Субботин, А. И. Соболевский, А. С. Павлов), напротив, считали эту редакцию возникшей лишь после учреждения на Руси патриаршества (в конце XVI или в начале XVII в.), и возникшей именно как результат переделки более ранней краткой редакции *Повести*[3], которая, однако, появилась тоже будто бы довольно поздно — не ранее 1564 г., когда на церковном Соборе встал вопрос о праве новгородских владык на ношение белого клобука[4]. Попутно был констатирован сложный структурный состав распространенной редакции *Повести* сравнительно с краткой[5], а также определены генетические связи *Повести* с другими литературными текстами, бытовавшими в древнерусской читательской

среде в XVI столетии, — *Сказанием о преподобном Максиме Греке*[6] и так называемой *Псевдоконстантиновой грамотой*[7]. Высказывалась и компромиссная точка зрения (Н. И. Петров): основа *Повести* возникла в конце XV в. по заказу архиепископа Геннадия в виде сведений о папе Сильвестре, извлеченных из *Псевдоконстантиновой грамоты* или *Жития Сильвестра* с целью укрепления владычного авторитета в условиях борьбы с ересью «жидовствующих»; вскоре после Собора 1564 г. данная основа была переработана в краткую редакцию *Повести* ради оправдания древней привилегии новгородских святителей носить белый клобук; распространенная же редакция произведения появилась лишь в патриарший период как рефлекс развития идеи об отступлении греков от Православия[8].

К сожалению, в русской дореволюционной науке все высказывания о *Повести* сопутствовали решению различных иных задач и не были основаны на ее специальном текстологическом и историко-литературном исследовании. Лишь в середине XX столетия этот памятник оказался объектом целенаправленного анализа. Тогда еще молодой ученый, а ныне покойный, Н. Н. Розов, посвятил *Повести* сразу две довольно больших статьи[9]. Главная заслуга исследователя состоит в том, что им были введены в научный оборот более 200 списков памятника и две его новых, неизвестных до того исследователям, повествовательных разновидности. Однако то, как он распределил все списки по «редакциям», «группам» и «вариантам», требует проверки, поскольку должной текстологической характеристики обозначенных им версий *Повести* все-таки не было предложено.

Что же касается историко-литературных выводов Н. Н. Розова, то они таковы. Определив четыре последовательно возникших редакции памятника («первую пространную», «вторую пространную», «краткую» и «кратчайшую»), ученый преимущественное внимание уделил «Первой пространной редакции», поскольку, по его мнению, именно она наиболее близка к началу всей литературной истории *Повести*. В рукописях ее текст сопровождается обычно *Посыльной грамотой* Дмитрия Толмача — как предисловием и *Написанием* святителя Геннадия Новгородского — как заключением[10]. Однако оба этих текста являются позднейшими псевдоэпиграфами, созданными с целью объяснения про-

исхождения собственно *Повести* (Н. Н. Розов, правда, только о времени появления *Грамоты* высказывается более или менее определенно: она возникла «не ранее середины XVI века», когда же было создано *Написание*, не говорит ничего конкретного. Эти вопросы специально рассмотрены современным зарубежным ученым М. Лабунькой [11]).

Текст «Первой пространной редакции» *Повести* соответствует тексту, который был издан еще в 1860 г. Ее древнейший список, согласно Н. Н. Розову, относится к концу XVI в. Это наиболее часто встречающаяся в древнерусских рукописях литературная версия. В композиционном отношении она, как справедливо думает исследователь, четырехчастна: в ней хронологически последовательно и сюжетно развернуто воспроизводится, во-первых, история возникновения белого клобука, во-вторых, история его пребывания в Риме, в-третьих, история его появления в Византии и, наконец, история его прибытия на Русь, в Новгород. Составитель данной редакции, обрабатывая местное новгородское предание, пользовался данными переводной литературы. Н. Н. Розов развивает наблюдения своих предшественников и устанавливает более широкий круг литературных источников *Повести*, а также пределы прямых заимствований из них. Так, согласно исследователю, памятник — в первой части изложения — текстуально зависим от других произведений: не только *Псевдоконстантиновой грамоты*, но и *Жития Константина Великого*; кроме того, вторая часть *Повести* испытала фактографическое влияние со стороны древнерусских антилатинских сочинений (сведения об императоре Карле и папе Формозе как главных виновниках отпадения Рима от Православия).

По мнению Н. Н. Розова, устная легенда о белом клобуке новгородских владык была переработана в *Повесть* в 90-е гг. XV в. согласно инициативе новгородского архиепископа Геннадия кем-то из близких к нему книжников с целью «пропаганды общерусских объединительных идей». Между прочим подобная датировка была поддержана зарубежным современником ученого [12]. Новое произведение древнерусской литературы изначально отличалось пространной формой изложения и соответствующим многосложным идейно-политическим содержанием, актуальным для общественной ситуации на Руси — и, в частности, в Новгоро-

де — в конце указанного столетия. *Повести* сразу же была присуща «идея третьего Рима», то есть «идея духовного превосходства Руси» над утратившими былое христианское значение «двумя мировыми политическими центрами» — Римом и Константинополем. В ее тексте сразу же прослеживалась антикатолическая тенденциозность как реакция на Ферраро-Флорентийскую унию и затрагивался «вопрос о превосходстве духовной власти над светской» ввиду обоснования имущественных прав Церкви в контексте великокняжеской секуляризационной политики. Аргументы в пользу столь раннего происхождения памятника Н. Н. Розов связывает также и с личностью, по существу, его главного персонажа — новгородского архиепископа Василия Калики, известного не только своей выдающейся церковно-общественной деятельностью, но и промосковской политической ориентацией. По убеждению исследователя (правда, не подтвержденному им фактологически), именно в последней четверти XV в. имя этого владыки как сподвижника объединительной политики московских князей, равно и легенда о нем, вновь обрели популярность и актуальность в Новгороде.

Размышляя о всей вообще литературной истории *Повести*, Н. Н. Розов далее лишь применительно к ее «краткой» редакции обозначает хронологические вехи. Сравнительно с «первой пространной», «краткая» редакция известна по древнейшим спискам. Самые ранние из них датируются серединой XVI в. (это списки «основного», по определению исследователя, варианта; списки «первоначального» варианта несколько более поздние — рубежа XVI–XVII вв.). Тем не менее Н. Н. Розов относит «краткую» редакцию только к третьему этапу текстуальной жизни *Повести* и рассматривает ее как результат сокращения «второй пространной» редакции (известной только по спискам не старше XVII столетия). Появление «краткой» редакции он связывает с усилением в середине XVI в. «сепаратистских тенденций новгородского боярства» и, соответственно, квалифицирует данную версию *Повести* как произведение, идейно направленное на доказательство «первенствующего положения новгородской кафедры в Русской Церкви».

Умозаключения Н. Н. Розова о последовательности развития *Повести*, однако, подверг критике Я. С. Лурье[13]. Его мнение та-

ково: датировать распространенный вариант *Повести* временем раньше конца XVI в. не позволяют ни «Соборная грамота» 1564 г., согласно которой участники Собора ничего не знали о существовании «писания», обосновывающего право новгородских владык на белый клобук; ни содержащееся в «первой пространной» редакции (впрочем, как и во «второй пространной») пророчество об учреждении на Руси патриаршества. Мало убедительны «с точки зрения истории текста», полагал критик, и аргументы относительно вторичности «краткой» редакции, тем более что и списки ее относятся к более раннему времени [14]. Вслед за Я. С. Лурье доводы в пользу позднего происхождения распространенного варианта *Повести* находит также Н. В. Синицына [15]. Во-первых, исследовательница установила, что отразившаяся в нем доктрина «Москва — Третий Рим» еще не была известна русскому общественному сознанию в конце XV в. Во-вторых, автор *Повести* в ее распространенном виде был знаком (что выявляется текстологически) как с памятниками русской публицистики 20-х гг. XVI столетия — «Сказанием о князьях Владимирских» и «Посланием старца Филофея... о планитах, и о зодиях, и о прочих звездах, и о часех злых...» (*Послание Мисюрю Мунихину о третьем Риме или против астрологии*), так и с *Уложенной грамотой* 1589 г. об учреждении на Руси патриаршества. Естественно, Н. В. Синицына не считает распространенную версию *Повести* даже откликом на собор 1564 г., но при этом воздерживается от каких-либо суждений относительно ее «краткой» редакции. Наконец, Б. А. Успенский, не вдаваясь в детали литературной истории данного памятника, не признал возможным его раннее происхождение [16]. Зато он вслед за архимандритом Макарием (Миролюбовым) [17] и Е. Е. Голубинским [18] рассмотрел саму историю белого клобука как атрибута святительского облачения в христианской Церкви; оценил его символическое значение в качестве такового и попытался объяснить, почему его чудесное появление на Руси было связано именно с архиепископом Василием Каликой [19]. С VIII в. белый головной убор начинают носить римские папы, заимствовав его у византийских императоров в качестве символа власти. Позднее обычай носить на голове белое покрытие усваивается в подражание папам римским византийскими патриархами, но только теми, которые получали посвящение, не будучи монахами. Из

Византии последняя традиция попадает уже на Русь. Но здесь она была применима не только по отношению к новгородским владыкам. Белые головные уборы носили и другие русские иерархи — прежде всего, митрополиты — вплоть до святителя Киприана. После того как последним данный обычай был упразднен, он сохранялся лишь в Новгороде, где был переосмыслен как символизирующий право Новгорода на относительную церковную «автономию». То, что позднейшая молва анахронистично связала его начало на Руси конкретно с архиепископом Василием Каликой, может быть объяснено тем, что Василий, во-первых, происходил из белого духовенства, а во-вторых, именно он был впервые выделен среди других русских иерархов особым богослужебным одеянием — полиставрием, или крестчатой фелонью.

Таким образом, можно констатировать: при решении вопроса о происхождении *Повести* исследователи принимали во внимание, прежде всего, ее собственные особенности — археографическую историю, демонстрируемую ее списками, текстуальное соотношение ее редакций (правда, совсем бегло) и ее идейное содержание как отражение русских общественно-политических умонастроений; и затем обстоятельства внешнего порядка — историю ношения белого головного убора архипастырями христианской Церкви вообще, феномен общественного интереса на Руси к личности новгородского владыки Василия Калики, соборное решение 1564 г. и факт учреждения на Руси патриаршества в январе 1589 г.

Что касается распространенной версии *Повести*, то, на мой взгляд, аргументы противников ее раннего происхождения вполне основательны и бесспорны. Несомненно, она появилась не в конце XV, а в конце XVI в. Ее общая идея сопряжена была с актом обретения Русской Церковью статуса патриаршества и, соответственно, художественно удовлетворяла расхожим представлениям русского общества о преемственном, по промыслу Божию, восприятии Россией от Римской и Византийской империй скипетра светской и духовной власти в христианском мире. Здесь уместно, кстати, отметить указание О. В. Творогова на то, что текст означенной версии содержится в *Русском хронографе* пространной редакции по списку 1601 г.[20], которому как раз и была присуща церковная тенденциозность в духе всей охранительно-

обобщающей литературной и политической деятельности русского общества XVI в., идеологически подготовившей вполне революционный в каноническом отношении акт возвышения статуса Русской Церкви. Данное указание, между прочим, позволяет конкретизировать время возникновения этого текста: определенно, он, то есть текст распространенной редакции *Повести*, был создан между 1589 и 1601 гг.

Остается лишь предложить некоторые уточнения относительно источников. Мне думается, работа составителя распространенной версии *Повести* над заимствованием сведений из других литературных произведений выглядела несколько иначе. Видимо, наряду с *Житием Константина Великого*, он пользовался еще *Летописцем Еллинским и Римским* второй редакции, в котором (статьи «О брани с Максентием» и «О крещении Константина царя») содержалась почти вся введенная им в текст *Повести* информация и о императоре Константине, и о папе Сильвестре, причем иногда в более близких текстуально выражениях. Для доказательства последнего положения достаточно присовокупить к сопоставляемым Н. Н. Розовым выдержкам из *Жития Константина* и из *Повести*[21] выдержки из *Летописца*[22]:

Житие	*Повесть*	*Летописец*
Жители еже римстии... град венчавше. Восприяше с радостию великою и с похвалами победителя Христа и *великаго царя Касьтантина, спаса и благодетеля нарицающе...*	Человецы же живущии в Риме... *веселием и радостию великою венчавше град свой. Восприяша же с похвалами* на царство *великаго и славнаго Констянтина, спаса и благодетеля нарицающе* его...	Жители же римстеи... *радостью же великою и неизглаголанною венцавше, град свой воспрнаша с похвалами,* яко победителя и избавителя и спасителя честнаго креста и великаго святаго царя Костянтина славнаго...
Се же бе семое лето царства Кастянтина, но понеже несведом божественнаго крещения дотоле сын божественный Кастянтин, что бывает на	В седьмое убо лето царства своего царь Константин *в слоновую проказу впаде, уязвен бысть по всему телу и иструпив лежаше, едва дыша.* И	Сие же бе в 7 лето царства Костянтинова, нь понеже бе не ведом дотоле сый божественнаго крещенна блаженый Костянтин и свывается на нем

нем страшьное видение: в осьпнꙋю проказꙋ впад, ꙋязвен бысть по всемꙋ телꙋ и люте острупев одва дыша лежаше. Волсви же и чяроввице не точию, но и от перс приведении искꙋсни врачевскыя хытрости и ничьсо же ꙋспевше, но паче вредивше и на горшее ишедшее сотворити, яко се не подобно творении льстьми славими мꙋдри елини и дияволи поспешницы прискии и за малым не прельстиша пронориви, яко се рекоша они страстнии: Подобает кꙋпели быти в Капетоли римсте, исполнити же ся ей нетленных детий кровию...

мнози чаровницы и волсви приходяще не точию от римлян, но и от перс приведены, искꙋсни сꙋщи врачевстей хитрости и не ꙋспеша ничтоже сотворити. Но паче на горшее приведше и мало не прелстиша царя лꙋкавия, рекоша сице: Подобает, царю, кꙋпели быти в Капитолии римстей исполнитися чистых перворожденых младенец кровию мꙋжеска полꙋ...

страшно видение. Разболется емꙋ клюци, *впад в слоновꙋю проказꙋ и ꙋязвен бысть по всемꙋ телꙋ, острупив едва дышаше лежа.* О нем же ꙋбо *мнози хожьше волсви и чяродеицы, не точию тꙋ, нь и от пръс приведени искꙋсни врачевьскыа хытрости, и не ꙋспеша ничто же створити.* Ни раствореных пити зелей не възмогоша ицелити его недꙋга его, *нь паче на горшее пришедше*, яко се неподобное створение и лестьми славими мꙋдрии еллини — диаволи поспешници присныи. За малом не прельстиша пронырливии, яко се ркоша они страстнии: Подобает кꙋпели быти в Капетолии римьстии, исполнитися еи нетленных младых детищь кровию...

Н. Н. Розов указывает также на *Житие Сильвестра папы Римского* как на источник распространенной редакции *Повести*, имея в виду эпизод *Повести* о некоем Замбрии, который *тайно* оговорил перед императором Константином Сильвестра за то, что он приобщил к христианству царского вельможу Изумфера. Однако, на мой взгляд, справедливо говорить об использовании автором *Повести* какого-то другого — пока что не установленного — источника. А вот что касается *Жития Сильвестра*, то очевидно, что этот древнерусский книжник был лишь знаком с ним и извлек из него только одно имя иудея Замбрия. В самом деле, ведь в *Житии Сильвестра* (как, кстати, и в *Летописце Еллинском и Римском*)

содержится совсем другая история — а именно рассказ об *открытом,* публичном диспуте Сильвестра и Замбрия на тему истинной веры, согласно которому последний, потерпев поражение, принял вместе с другими иудеями христианство[23].

Таким образом, при составлении *Повести* ее автор прибегал к извлечениям из *Жития Константина Великого* и *Летописца Еллинского и Римского.*

Несомненно также, что при составлении текста распространенной редакции была использована *Псевдоконстантинова грамота.* Помимо заимствований, указанных Н. Н. Розовым[24], приведу еще несколько совпадающих чтений:

Псевдоконстантинова грамота[25]	*Повесть*[26]
Внегда же в надрех купелных поставлен бых, рукою коснуюющую ми ся с небесе, своима видех очима, от нея же чист въстав, всякого еже от проказы обдержанна себе познах очищена. Възведена же мя бывша от честныя купели, белыми мя одеждами одеаша, седмоличну(ю) Святаго Духа печать подаст блаженаго помазания масть и знамением святого креста моего чела назнамена, рек: «Знаменает тя Бог веры своея печати(ю), во имя Отца, и Сына, и Святого Духа!» Весь же събор отвеща: «Аминь!». Приложи же и се святитель: «Мир ти!»	И рече к Селивестру: «О пречестный отче! Велика Божия благодеяния повем тебе. Внегда убо тобою в недрах купельных поставлен бых, рукою коснувшую ми с небесе, своима видех очима, от нея же чист восстах и всякаго еже от проказа одержания познах очищена». Блаженный же Селивестръ слышав се, одеждами белыми одея его и седмоличную Святаго Духа подаст святаго помазания масть и знамением святаго креста знамена, рек: «Знаменает тя Бог веры своея печатию во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа!». И весь собор отвеща: «Аминь!» Святитель рече: «Мир ти!»
...А той блаженнейший папа, понеже венец клиричьский, еже на главе пострига, его же о чьсти имеет блаженнаго Петра, не хотяше еже от злата носити венец, мы венец место сего лицем белейшим светлое воскресение Господне назнаменавше, священнейшему его връху своими руками възложихом...	«...Венца же царствия твоего епископ не взя и на главе своей носити не восхоте, понеже мних есть: от златаго же украшения, еже носити на теле своем во обещании своем отрекошася. Ты же, аще хощеши Божия святителя честнейша имети и выпша паче всех, сотвори ему одеяние на главе носити

	лицем белейшим по подобию святительскаго и мнишескаго чина сицевым образом».
Идеже бо святительскаа власть и благочестья глава небесным царемь уставлена бысть, не убо достойно есть тамо власть имети земному цареви.	...царь Констянтин... рече, яко: «Идеже святительская власть и християньскаго благочестия глава небесным царем уставлена бысть, не у достойно есть тамо власть имети земному царю».

Приходится также полностью принять мнение Н. В. Синицыной об использовании составителем распространенной редакции *Повести* некоторых формулировок, характерных для посланий псковского старца Филофея к Мисюрю Мунихину[27] и к великому князю Василию Ивановичу[28], а также для «Уложенной грамоты» 1589 г.[29]

А вот сведения о **царе Каруле** (Карле) и **папе Фармусе** (Формозе) имелись и в исторических компиляциях (*Летописец Еллинский и Римский*[30], *Русский хронограф* 1512 г.[31]), и в антилатинских сочинениях (**Повесть о латинех, когда отлучишася от грек и святыа Божиа церкве...**[32], **Слово избрано от Святых Писаний, еже на латыню...**[33]), и в русской публицистике XVI в. (старца Филофея *Послание о третьем Риме*[34], **Сказание о князьях Владимирских**[35]). Но текст *Повести* нельзя возвести непосредственно ни к одному из указанных произведений в соответствующих местах. Скорее всего, он является плодом литературной импровизации на тему отлично всем известного исторического факта.

К сожалению, все еще остается неясным, как распространенная версия *Повести* связана хронологически и текстуально с ее краткой редакцией. Ведь последняя, будучи издана по случайному списку[36], осталась совершенно неисследованной в текстологическом и историко-литературном аспектах. Поэтому и разговор относительно соотношения двух версий *Повести* может быть лишь предварительным. Тем не менее, поскольку все-таки в научном обороте есть два изданных текста, постольку их вполне можно сравнивать[37], и, на мой взгляд, такой анализ не лишен продуктивного смысла.

Различия между этими двумя литературными версиями *Повести* разительны. В краткой редакции нет содержащегося в рас-

пространенной редакции рассказа о предыстории белого клобука (воцарении императора Константина и его заболевании, изгнании и призвании папы Сильвестра, двух явлениях Константину апостолов Петра и Павла, явлении небесного света и гласа Сильвестру); повествуется лишь о крещении и исцелении Константина и его благодарственном даровании Сильвестру белого клобука. В краткой редакции отсутствует значительный объем пассажей и эпизодов, касающийся истории перенесения клобука из Рима в Константинополь. В ней нет, например, красочного рассказа о приключениях клобука на море с нечестивым Индриком и благоверным Иеремией. По ее версии, пребывание белого клобука в Константинополе и отправка последнего в Новгород связаны с каким-то патриархом Увеналием вместо Филофея. При этом в краткой редакции не упоминается император Иоанн Кантакузин и не содержатся эпизоды, повествующие: об исцелении патриарха от слепоты с чудесной помощью клобука, о позорной смерти **иного папы**, о предречении устами императора Константина и папы Сильвестра, которые явились патриарху **во сне тонком**, будущего конца Константинополя и будущего восприятия Русской землей **благодати святаго Духа**, возвеличения русского царя **надо всеми языки** и возведения Руси **в патриаршеский чин**. Наконец, нет в краткой редакции и сцены прощания с белым клобуком в Константинополе. Наибольшее соответствие между двумя версиями *Повести* наблюдается лишь в ее последнем разделе, несомненно, исторически самом значимом для русского предания — в рассказе о встрече белого клобука в Новгороде архиепископом Василием Каликой. Распространенная редакция лишь несколько подробнее краткой повествует о церемониале этой встречи (всенародное оглашение истории клобука и семидневное празднование в честь его прибытия)[38].

Здесь уместно отметить и еще одно свойство текста распространенной редакции *Повести*, на которое ранее никто не обращал внимание, а именно — нумерологичность ее структуры. В самом деле, наиболее заметным индексом последней является число 7. Оно появляется в самом начале *Повести* (в заимствованных фрагментах), предваряя рассказ о появлении белого клобука вообще: **в седьмое... лето царства своего** Константин Великий **в слоновую проказу впаде**, перед своим крещением он провел **седмь дней в**

посте, а после крещения он принял **седмоличную Святаго Духа... святаго помазания масть**. Оно и заключает *Повесть* (в оригинальном фрагменте), завершая рассказ о появлении клобука на Руси: архиепископ Василий, получив этот чудесный дар, устраивает в Новгороде семидневный пир. Всех этих деталей нет в краткой редакции. Очевидно, что данная *окольцованность* распространенного текста *Повести* седмерицей сопряжена была с определенной семантической задачей его составителя. Вполне возможно, что последний учитывал известную символическую соотнесенность *семерки* с представлением о высшей степени познания Божественной тайны и достижения духовного совершенства[39]. Во всяком случае, числа — особенно сакральные, библейские — как смысловые повествовательные элементы в древнерусской литературе очень часто использовались функционально, придавая текстам дополнительное мистико-символическое звучание.

Но в структуре распространенной редакции *Повести* реализована еще и скрытая числовая символика. Действительно, по ходу изложения истории белого клобука в ней рассказано о 12 случаях чудесного воздействия мира божественного на мир человеческий. Так, в первой части описаны четыре случая: 1) явление Константину апостолов Петра и Павла с целью указать ему путь спасения; 2) явление Константину во время крещения чудесного света и гласа; 3) повторное явление Константину апостолов Петра и Павла ради указания на то, как ему надлежит отличить святительское достоинство папы Сильвестра; 4) явление самому Сильвестру чудесного света и гласа относительно того, как ему правильно следует поступить с даром Константина — **одеянием белым**. Во второй части также рассказывается о четырех случаях божественного вмешательства в историю клобука: 5) явление **иному папе** чудесного гласа как реакция на его ненависть к клобуку; 6) явление чудесного гласа посланнику папы Иеремии с предсказанием о его скором спасении из-за его почтительного отношения к клобуку; 7) явление Иеремии святых мужей — воина в царском венце (Константина) и святителя (Сильвестра), спасших его и хранимый им клобук от гибели в морских волнах; 8) явление **иному папе** ангела Господня с целью обличения и приказа отправить клобук в Константинополь (об этом явлении рассказывается и в краткой редакции). В третьей части описаны уже

два чудесных случая: 9) явление патриарху Филофею **светлого юноши** ради предупреждения относительно прибытия клобука из Рима и необходимости незамедлительно отправить его **в Рускую землю в Новград** (в краткой редакции также имеется подобный рассказ); 10) явление Константина и Сильвестра Филофею для повторного указания об отправке клобука на Русь и предсказания о будущем Русской земли. Наконец, в последней части также рассказывается о двух чудесных случаях: 11) о явлении архиепископу Василию ангела Господня с предупреждением о прибытии в Новгород клобука и 12) об исхождении от образа Спасителя в куполе новгородского Софийского собора гласа радости и торжества в тот момент, когда Василий надел клобук на себя (оба последних случая описаны также в краткой редакции). Число чудесных явлений в распространенной редакции *Повести*, равное сакральной двенадцатерице, будучи соотнесенным с представлением о Церкви в ее вечном небесном и земном бытии[40], конечно же, не только усиливало мысль о божественном промышлении относительно клобука, но и символически подчеркивало таковую.

Как видно, распространенная версия *Повести* отличается от краткой составом информации: историографической (подробности), мистико-символической (чудеса) и идеологической (провиденциальный и публицистический подтексты). И подобное богатство содержания текста есть, несомненно, показатель его заданной по отношению к какому-то исходному материалу литературности, есть продукт специальных усилий по развитию сюжетно-повествовательной структуры произведения.

Напротив, краткая версия *Повести* в содержательном отношении более лапидарна. Идейные задачи ее составителя значительно более скромны. Они вытекают собственно из ее заглавия: **Написание, чего ради великаго Нова града архиепископы на главах своих носят белый клобук, а не яко же прочии митрополиты и архиепископы и епископы** (по другому варианту — **Сказание, что ради...**[41]). На эту же цель указывает и одна из заключительных фраз: **И тако устроися белый клобук на главах святых архиепископех великаго Нова града** (в Мазуринском списке ей соответствует фраза: И сицевою детелию и блгодатию Господа нашего Исуса Христа и по блгословлению святеишаго патриярха Царя града

утвердися белый клобук на главах святых архиепискуп Великого Нова града). Думается, цель автора краткой редакции состояла лишь в том, чтобы пояснить происхождение белого клобука как предмета облачения новгородских владык. Если в ней и подразумевались идеи «третьего Рима» и «духовного превосходства Руси» над Римом и Константинополем, то лишь весьма косвенно, без каких-либо специальных словесных определений и в контексте общелитературной идеи о чудесном собирании на Руси различных древних ценностей светского и церковного значения — царских регалий (**Слово о Вавилоне, о трех отрок**[42], **Сказание о князьях Владимирских**[43]) и христианских святынь и реликвий (*Сказания* о богородичных иконах Тихвинской[44] и Владимирской[45]). Никак не артикулирована в данной версии *Повести* также идея «превосходства духовной власти над светской». Наконец, и «антикатолическая тенденциозность» не является специальной целью автора. Если антикатолическая тема и звучит в краткой редакции *Повести*, то она опять-таки сопряжена всего лишь с общей древнерусской традицией конфессионального отношения к Западу. Н. Н. Розов, правда, отмечает, что в небольшой части списков «основного» варианта краткой редакции *Повести* (к сожалению, не указывая точно, в каких именно списках и какого времени) содержится в конце текста, по его мнению, пассаж проновгородского характера: **Разумеете же, отцы и братия, яко по Божию изволению отъята бысть честь и православие искоренися в Риме, и предано Великому Нову граду, и во всю русскую землю распространися и утвердися Христова православная вера. Сей бо белый клобук сотворен в Риме царем Константином папе Сильвеструу от Духа Свята тричастно по чину Святыя Троицы...**[46] Но, во-первых, еще вопрос, насколько этот пассаж проновгородский, ведь речь в нем идет все-таки и о всей русской земле; а во-вторых, в тексте краткой редакции, тождественном списку А. А. Назаревского, как, видимо, и в большинстве других списков (и в частности в Мазуринском списке), этого пассажа нет. Думается, он является позднейшей интерполяцией и присущая ему мысль о Новгороде как источнике православия для всей Руси, будучи выражением местного патриотизма, скорее всего, могла родиться лишь в эпоху святейшего патриарха и «великого государя»

Никона, бывшего митрополита Новгородского и преобразователя Русской Церкви.

Итак, очевидно, что краткая редакция *Повести* идейно бедна. И эта ее особенность как раз и не позволяет думать, что некий редактор, в случае если *Повесть* первоначально бытовала именно в распространенном виде, сознательно пошел на ее столь заметное фактологическое и идеологическое усечение, отказавшись при этом от любимых на Руси литературно-публицистических мотивов. Подобный вывод возникает также и в результате общего впечатления от текста краткой редакции. Для него, как очевидно, характерно композиционно-стилистическое единство, или повествовательная целостность и последовательность; в нем нет явных следов процесса редакторского сокращения в виде сюжетно-повествовательных стыков, несогласованностей и т. п., так что ход изложения представляется вполне ровным и гладким. Вместе с тем краткая редакция *Повести* текстуально не раз перекликается с распространенной версией: и там, и там имеют место схожие до буквальности выражения и идентично выстроенные повествовательные пассажи и эпизоды.

Вот почему все-таки естественен и закономерен вопрос: краткая редакция *Повести* есть результат сокращения распространенной или напротив — она есть основа для развития таковой? И думается, именно сопоставительный анализ аналогичных разделов изложения в обеих версиях при решении данного вопроса окажется показательным.

В этой связи рассмотрю лишь один эпизод, содержащийся в обеих редакциях *Повести* и посвященный одному и тому же факту, — явлению ангела новгородскому владыке Василию накануне прибытия на Русь белого клобука. Для наглядности весь текст этого эпизода я разделил на сопоставимые фрагменты: курсивом выделены предложения, синтагмы и отдельные слова, отсутствующие в одном из вариантов; одной чертой отмечены содержательно тождественные, но стилистически разнящиеся отрезки текста; двумя чертами обозначены сходные, но находящиеся в разных местах чтения.

Краткая редакция по Мазуринскому списку	*Краткая редакция по списку Назаревского*	*Распространенная редакция*
		1а. *В то же время в Великом Нове граде бе архиепископ Василие, постничеством и всеми добродетельми украшенъ.*
1. И не в кую же нощь архиепископу Великого Нова города молящуся Богу, и седе почити, и абие сон объят его, и виде ангела Господня, *умилена образом и светла лицем*, ставша пред ним, и *на главе имея* клобук бел.	1. Не в кую же нощь архиепископу великого Нова града Василию молящуся, и сяде почити, и сон прииде нань, и виде аггела Господня, ставша пред ним, клобук бел *имея на главе*.	1. И в некую нощь молящуся ему *Богу*, и седе почити, и мало воздремався, и *яве* виде ангела Господня *умиленным образом и светла лицем*, предстояща пред ним, имея клобук бел *по образу мнишескаго чина*.
2. И перстом руки своея указа на главу свою, и рече: «Василие, клобук *сий* белый, еже видиши на главе моей, от Рима есть.	2. И перстом руки своея показуя на главу свою, и рече Василию: «Клобук белый, еже видиши на главе моей, от Рима есть.	2. И перстом руки своея указуя на главу свою, и *тихим гласом* рече: «Василие, клобук *сий* белый, еже видиши на главе моей, от Рима есть.
3. В древняя *убо* лета *благоверный убо* царь Костянтин, *от Святаго Духа вразумляем*, сотвори сего на почесть *римскому* папе Селивестру *на главе носити*.	3. Его же содела царь Константин на по-честь папе Силивестру *и на похвалу апостольстей церкви*.	3. *В древняя лета християнский* царь Константин сотвори его на почесть *римскому* папе Селивестру *носити на главе*.
4. И Господь вседержитель *не изволи* сему быти *тамо прелести ради скверных латын*.	4. *Ныне же скверный папа латинский хоте его поругати и истребити*. Господь же вседержитель повеле сему быти на главе	4. *И* Господь вседержитель *не изволи* сему быти *тамо прелести ради скверных латынь*.

	твоей и на прочих по тебе архиепископех града того.	
5. Ты же иди вне града *сего* и срети посланных от патреярха.	5. Ты же *со священным собором* иди вне града своего и срети посланных от патриярха.	5. Ты же *во утрии день* иди вне града *сего со благоприятельством* и стрети посланных от патриярха.
6. *И* епискупом носимый ковчежец, в нем же клобук *сии образом* на блюде злате, приими с честию!	6. Епископом носимый ковчежец, в нем же клобук *есть* на блюде злате, приими с честию!	6. *И* епискупом носимый ковчежец, в нем же клобук *белый сии образом* на блюде на злате, приими с честию!
7. Сий бо клобук *сотворен по чину святые Троицы* и в *пресветлое Христово тредневное воскресение*.	7. Сий клобук *сотвори царь Константин от вдохновения Святого Духа по чину Святыя Троица и* по образу светлаго Христова тридневнаго воскресения.	7. Сий *белый* клобук *прообразует* светлое Христово тридневное воскресение.
8. *И ныне да будет* на твоей главе носим и на прочих по тебе архиепископех града *сего утвердитца на главах носити*. И сего ради показах *ти его прежде*, да верно ти будет».	8. И сего ради показах *его*, да верно ти будет».	8. *И ныне да будет* на твоей главе *носим*, и на прочих по тебе архиепископех града *сего утвердится на главах носити*. И сего ради показах *ти прежде*, да верно ти будет *и не усумнишися*».
9. И сия глаголав, невидим бысть.	9. И сия глаголав, невидим бысть.	9. И сия глаголав, невидим бысть.

Сравнение текстов обнаруживает следующее.

Прежде всего, несомненно, что составитель пространной редакции *Повести* отталкивался именно от текста ее первоначальной краткой редакции в версии типа Мазуринского списка. Кроме того, привнесенные им текстуальные расширения имеют определительно-обстоятельственное свойство, связанное с зада-

чей уточнения или же с дополнительной оценочной характеризацией рассказа. Если бы было наоборот, и краткая редакция являлась бы результатом сокращения распространенной, то в таком случае трудно было бы представить себе древнерусского книжника, жертвующего ради краткости изложения, например, характеристикой владыки Василия (фрагмент 1а), все-таки — по крайней мере, с XVI в.[47], а может быть, даже и с XV в., со времени новгородского архиепископа Евфимия II[48] — местночтимого святого подвижника Церкви.

Вместе с тем затруднительными для комментирования представляются фрагменты 4 и 7, более развитые как раз в краткой редакции в версии Назаревского. Они, по крайней мере, обусловливают необходимость решения вопроса о том, какой из двух соотнесенных здесь вариантов краткой редакции первичен, что представляет собой, конечно же, отдельную научную задачу. Сейчас же уместно, думается, обратить внимание читателя на усиленную форму выражения троичного смысла повествования именно в варианте краткой редакции по списку Назаревского: **сий клобук сотвори царь Константин от вдохновения Святого Духа по чину Святыя Троица**. Введение этого уточнения было обусловлено, на мой взгляд, тем, *что*, собственно, сообщается о клобуке Сильвестра в самом начале текста краткой редакции: **царь же Константин, радостию и любовию побежаем, вместо сего сотвори ему одеяние бело *тричастно*, еже есть клобук**. Однако, помимо внутренней повествовательной логики, появление здесь данного — тринитарного — уточнения могло быть обусловлено и внешними обстоятельствами, о чем скажу отдельно.

Что же касается тождественных чтений, имеющихся в обеих редакциях *Повести*, то для стиля составителя краткого варианта характерна некоторая хаотичность и заметно большая простота, безыскусность изложения, тогда как составитель распространенной редакции явно тяготел к стилистической планомерности и литературности рассказа. В этом отношении показателен фрагмент 1. Синтаксически текст краткой редакции представляет здесь сочетание трех предложений, в которых подразумеваются два, выраженных подлежащим, субъекта действия — архиепископ Василий и сон. В пространной редакции в результате синтаксической корректировки выступает уже один субъект дей-

ствия — Василий. Показательны также лексико-фразеологические замены: **в некую нощь** вместо **не в кую же нощь**; **мало воздремався** вместо **абие сон объят** или **сон прииде нань**; **предстояща пред ним** вместо **ставша пред ним**. Эти замены явно ориентированы на славянизацию повествования. Кстати, составитель распространенной редакции попутно с ними, а также с расширениями, о которых речь шла выше, убрал отдельные повествовательные излишества — например, имеющийся в краткой версии, в синтагме ***клобук бел имея***, пояснительный член ***на главе*** (синтаксическое дополнение), который, ввиду содержания следующего фрагмента, о действиях и речи явившегося Василию ангела, представляется неуместным.

Итак, сравнение текстуальных совпадений обеих версий *Повести*, как и анализ их сюжетно-композиционных особенностей, все-таки заставляет утверждать, что именно текст ее краткой редакции послужил основой для формирования распространенной редакции, а не наоборот. Но последняя была составлена, как теперь совершенно ясно, между 1589 и 1601 гг. Спрашивается: когда же появилась краткая редакция *Повести*? Отвечая на этот вопрос, прежде всего, еще раз подчеркну: и Н. Н. Розов, и Я. С. Лурье относят ее самые ранние списки к середине XVI в. (хотя весьма досадно, что при этом оба не сообщают более точных сведений о соответствующих списках). Этот факт может указывать на то, что текст означенной версии либо был создан тогда же, либо ранее. Как же решить в таком случае данную задачу?

К сожалению, пока что приходится использовать только косвенные данные (обнаруженный же И. Л. Жучковой Мазуринский список делу никак не помогает).

Как я уже отмечал, в связи с вопросом о времени возникновения *Повести* исследователи обращали внимание на определение состоявшегося в 1564 г. Поместного Собора Русской Церкви — **Грамоту утвержденную о белом клобуке митрополиче**. На Соборе, в преддверии избрания после смерти митрополита Макария нового предстоятеля Русской Церкви, были подняты два вопроса. Во-первых, относительно того, почему после святителей Московских Петра и Алексия забылась древняя традиция носить белый клобук, касавшаяся не только русских первоиерархов, но даже и некоторых новгородских и ростовских владык. По изыс-

кании ответа, отцы Собора констатировали: **Того в писании не обрели есмя, чего для белые клобуки отставлены.** Другой вопрос затрагивал право конкретно новгородских архиепископов, в частности присутствовавшего на Соборе владыки Пимена, носить белый клобук в отличие от остальных русских иерархов. Поиск ответа на этот вопрос опять-таки заставил соборян утверждать: **А писания тому нет же, которого для случая архиепископы Ноугородские белые клобуки носят**[49]. Приведенные свидетельства исследователи интерпретировали как показатель того, что ко времени Собора *Повесть* еще не была написана; иначе бы новгородский владыка Пимен не преминул представить ее на суд соборян в качестве исторического подтверждения собственной привилегии. Однако я бы не решился на такой определенный вывод. В тексте грамоты настораживает термин **писание** по контрасту с жанровым самоопределением краткой редакции *Повести* — **написание**. Конечно же, лексикографические данные говорят о синонимичности этих терминов. Действительно, и тот и другой, наряду с прочими значениями, имеют и значение: *написанный текст*[50]. Но думается все же, что, когда отцы Собора употребили термин писание, они имели в виду совершенно конкретный тип текста, а именно текст основательный в отношении каноническом и в плане исторической аргументации, подобный, например, Священному Писанию или Кормчей. Вряд ли их могла бы устроить *Повесть*, то есть написание, как вызывающее доверие свидетельство, если бы она была им известна; и вряд ли они были настроены менее серьезно, чем отцы состоявшегося спустя столетие Большого Московского Собора, которые назвали это произведение сочинением «лживым и неправым»[51]. И неважно, что в 1667 г. имелась в виду распространенная редакция *Повести*, а в 1564 г. речь могла бы идти лишь о ее кратком варианте, если допустить, что он к тому времени уже существовал. Достаточно было бы уже того, что в последнем фигурировал в качестве контрагента новгородского архиепископа Василия Калики некий никогда не существовавший константинопольский патриарх Ювеналий. Благочестивая легенда могла удовлетворить религиозные чувства, но не требования рационального порядка. Так что, если *Повесть* и существовала к 1564 г., она никак не могла быть представлена суду Собора в качестве серьезного аргумента. С другой

стороны, получается, что и свидетельство *Грамоты* нельзя безоговорочно принять как показатель того, что к моменту ее составления *Повести* еще не было.

А между тем при решении вопроса о времени появления означенного литературного текста необходимо, на мой взгляд, учесть некоторые известные летописные свидетельства.

В *Первой Новгородской летописи младшего извода*, составленной в 30-е гг. XV в.[52], сообщается, что в 1346 г., во время пребывания новгородского архиепископа Василия Калики в Москве, предстоятель Русской Церкви, митрополит Феогност, благословил его и **дасть єму ризы хрестьцаты**[53], удостоив Василия таким образом особой и редчайшей на Руси чести среди других епархиальных владык. Это известие воспроизводится затем в ряде новгородских летописей XV–XVI в.[54], но показательно то, что о нем вспоминают при составлении общерусского летописного свода в XVI столетии. Так, в *Никоновской летописи* говорится, что Феогност вместе с благословением **даде** Василию **священные ризы крестьчяты**[55]. Данный факт замечателен, по крайней мере, в двух отношениях. Во-первых, он действительно свидетельствует о пробуждении широкого общественного интереса к личности новгородского владыки Василия, но не в конце XV в., как полагал Н. Н. Розов, а во второй четверти XVI столетия — в эпоху обобщающих литературных мероприятий. Ведь именно в это время, между 1526 и 1530 гг., в книгописной мастерской митрополита Московского Даниила велась работа над списком летописи[56], текст которого — в его древнейшей исторической части (до 1520 г.) — считается оригиналом Никоновского свода[57]. Во-вторых, примечательно то, что при упоминании крестчатых риз Василия (а ведь это — знак его преимущественного положения) летописец упускает удобнейший повод и ничего не говорит о принадлежавшем Василию белом клобуке (тогда как последний, будучи древнейшей святыней, попавшей на Русь по божественному промыслу, должен был бы восприниматься как куда более важный знак духовного превосходства). По правилу исключения, остается только сделать вывод, что он, митрополичий летописец, обо всем этом ничего не знал. Иными словами, до начала 30-х гг. XVI в. предание о новгородском белом клобуке ни в каком виде известно не было.

Однако возможно и другое объяснение. Предание уже обрело известность к концу 20-х гг. XVI столетия, но поскольку оно касалось Новгорода, постольку московский книжник его проигнорировал. Право на подобный силлогизм подтверждает вроде бы довольно странный по неожиданности пассаж, который читается в том же списке-протографе *Никоновской летописи*, уже после комплекса сведений о Василии Калике, а именно в *Повести о преподобнем Сергии* (статья за 1392 г.). Здесь к сообщению о совершенной в 1390 г. митрополитом Киприаном хиротонии родного племянника Сергия Радонежского Феодора в архиепископа Ростовского, до которого в Ростове были только епископы, прилагается рассуждение о том, что точно так же и в Новгороде Великом сначала были епископы, а начиная с Илии — архиепископы. И при этом без всякой связи со своим рассуждением, как, впрочем, и с рассказом о Феодоре, летописец заявляет, как будто споря с кем-то: **Клобуки же белые изначала вси ношаху на Руси — и митрополиты, и епископы, и сподобившеися великиа чести архиепископьства. Вси святители на Руси белыа клобукы ношаху**[58]. Данное утверждение можно понять так, будто бы ношение белого клобука, по мнению московского летописца, никогда не было исключительной привилегией новгородского архиепископа. Соответственно, оно могло появиться только в контексте имевших место споров на эту тему. Подобные же споры, в свою очередь, могли возникнуть по вполне определенному поводу. А именно в связи с тем, что 4 марта 1526 г. прекратилось почти семнадцатилетнее вдовство новгородской кафедры: в этот день, по сообщению *Никоновской летописи*, **пресвященный Данило митрополит постави Макарья архимандрита из Лужков архиепископом Великому Новуграду и Пскову**. При этом летописец добавляет: **а от Спаса из Суздаля архимандрита Кирила поставил архиепископом Ростову**[59]. Между прочим, данное известие любопытно своим совпадением по соотнесенности Новгорода и Ростова с вышеприведенным известием летописи о преподобном Феодоре Ростовском. Но дело не в этом. Важно, думается, другое.

Во-первых, новопоставленный новгородский владыка Макарий пользовался настолько исключительным благоволением со стороны великого князя Василия Ивановича, что последний, отправляя его в Новгород, вернул ему полностью изъятую из

Новгорода еще в 1478 г. владычную казну, включая деньги и имущество[60] (а в составе последнего, видимо, и белый клобук новгородского владыки). Во-вторых, как известно, новгородцы чрезвычайно тепло и единодушно встретили Макария у себя и во все время его архипастырского служения были весьма отзывчивы на все его начинания в деле церковного устроения[61], да и вообще Новгород в эпоху владычества Макария пережил нечто вроде культурного возрождения[62]. Возможно, в контексте данных обстоятельств и был поднят новгородской общественностью вопрос о белом клобуке как особом достоинстве новгородского архиепископа. Какие уж речи по этому поводу говорили, теперь совершенно неизвестно, но вышеприведенный пассаж работавшего в Москве митрополичьего летописца о белых клобуках определенно представляется как вполне вероятная реплика на претензии новгородцев.

Что же касается святителя Макария, то он, став новгородским владыкой, уважил местную традицию и стал носить именно белый клобук. Это подтверждается, например, свидетельством Сигизмунда Герберштейна, который, вторично побывав в Москве как раз в 1526 г., с апреля по ноябрь, писал: «Их архиепископы, епископы и архимандриты носят черные круглые клобуки, один только епископ новгородский носит, согласно нашим обычаям, клобук белый и двурогий»[63]. Можно также полагать, что когда Макарий был возведен на кафедру предстоятеля Русской Церкви, то он не снял белый клобук и таким образом изменил порядок, установленный некогда митрополитом Московским Киприаном. Кстати, точно так же Макарий перенес в Москву и другой древний новгородский обычай — обряд шествия на осляти в Неделю Ваий[64]. То есть в определенном смысле Макарий утверждает в Москве некоторые новгородские обрядовые традиции. И не только, кстати, традиции. Так, на Соборах 1547 и 1549 гг., работавших по инициативе и под руководством митрополита Макария, к лику святых с общерусским или местным почитанием было причислено 39 угодников Божиих. При этом треть из них были именно новгородцами (или псковичами) по происхождению или месту их подвижничества[65].

Показателен еще один любопытный летописный факт. В *Новгородской второй летописи* запечатлен, похоже, рефлекс *Повести.*

Летописец сообщает: **В лета 6932** (1424), **месяца сентября в 29 день, преставися игумен Феодосей Живоначалные Троици Клобского монастыря, и погребен бысть туто же в манастыре.** И сразу же добавляет: **Клобук белой дал патриарх Иерусалимский владыки Василию, а патриарху дал папа Римский; и с тех мест клабук белой в Новегороде**[66]. Данное добавление — не зафиксированное, кстати, ни одной другой новгородской летописью — интересно в двух отношениях. Прежде всего, должно отметить, что по видимости оно выглядит как совершенно неуместное. Кажется, будто нет никакой связи между известием о смерти Феодосия Клопского и известием о происхождении головного убора архиепископа Василия. Однако указанная несогласованность — мнимая. Ведь очевидно, что летописец ассоциировал название предмета — **клобук, клабук** (вероятно, ставя ударение на втором слоге, так что в первом, безударном, слоге в обоих вариантах звучала одинаковая гласная [klʌbúk]) — с названием монастыря: **Клобский** (так же, видимо, ставя ударение на втором слоге; в большинстве же древнерусских фиксаций — **Клопский**). Так сказать, созвучие терминов побуждало его к ложному этимологизированию. Кроме того, летописец вовсе не бессвязно заговорил о владычной шапке по случаю упокоившегося игумена Феодосия. Оказывается, последний два года управлял новгородской епархией, будучи избранным в 1422 г. владыкой, но так и не получил архиерейской хиротонии и был изгнан новгородцами назад в свой монастырь[67]. Так что у него имелись права на белый клобук. Соответственно, и упоминание о таковом вслед за сообщением о смерти этого несостоявшегося архиерея было вполне логичным для летописца.

Но рассматриваемое упоминание особенно интересно тем, что, по всей вероятности, отражает знакомство летописца с преданием о белом клобуке. Даже закравшаяся в него ошибка с точки зрения *Повести*, а именно утверждение, что Василий получил клобук от Иерусалимского патриарха, представляется скорее неуклюжей попыткой исправить известие *Повести*, нежели индексом незнакомства летописца с текстом последней. Во-первых, Василий действительно был связан с Иерусалимом как паломник, о чем сам писал в *Послании о рае*[68] и за что, видимо, и получил свое прозвище — Калика. Во-вторых, фигурирующее в *Повести* имя патриарха Ювеналия обнаруживается только среди

Иерусалимских первосвятителей. Правда, патриарх с таким именем жил за 900 лет до Василия[69], но зато о нем известно было по византийским хроникам[70] и древнерусским хронографическим компиляциям[71]. Наконец, о возможном знакомстве летописца с *Повестью* можно думать, наблюдая в летописи аналогичную *Повести* логику поэтапного попадания белого клобука в Новгород из Рима.

Таким образом, если все же рассматриваемое известие *Новгородской второй летописи* навеяно было краткой редакцией *Повести*, то в этом случае появляется основание для обозначения еще одной хронологической вехи, связанной с историей этого литературного текста. Дело в том, что *Новгородская вторая летопись*, как известно, составлена в последней трети XVI в., рассказ в ней доведен до 1572 г.[72] Значит, в принципе, возможно, что к середине 70-х гг. XVI столетия ее текст уже появился. Следовательно, к этому времени существовала и *Повесть*, коль скоро она стала известна летописцу.

Итак, все вышеприведенные косвенные данные вполне позволяют предположить, что краткая редакция *Повести* как литературная версия устного новгородского предания могла быть создана в промежутке времени между серединой 20-х гг. и серединой 70-х гг. XVI столетия.

Однако есть еще один косвенный факт — уже книжно-археографического характера, который, на мой взгляд, позволяет еще более конкретизировать время возникновения данного текста.

Занимаясь в свое время историей *Сказания о Тихвинской иконе Богоматери*, я выявил среди разных ее вариантов, возникших в течение XVI в., редакцию *Е*, в которой обосновывается связь Тихвинской иконы с образом Пресвятой Богородицы, написанным некогда святым евангелистом Лукой, а также дается объяснение того, почему икона чудесно перенеслась из Константинополя в Новгород. Пока что эта редакция известна только по спискам из сборников XVII столетия[73]: 1) ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 1868/40; 2) РГБ, Музейное собр., № 8433; 3) РНБ, собр. М. П. Погодина, № 1558; 4) РГБ, собр. В. М. Ундольского, № 593; 5) РГБ, собр. В. М. Ундольского, № 614. Во всех этих сборниках, исключая Музейный 8433, представляющий собой конволют, содержится и краткая редакция *Повести о новгородском белом клобу-*

ке[74]. Вместе с тем привлекает внимание их «русская» часть вообще. Оказывается, для них характерна заметная общность, относительная устойчивость и очевидная тенденциозность подбора содержащихся в них «русских статей». Особенно это касается сборников Уваровского 1868 (1622 г.) и Погодинского 1558 (середины XVII в.), в которых состав «русских статей» отображен наиболее полно. Вслед за *Повестью о клобуке*, в частности, в сборнике Уваровском 1868 читаются:

1) **Сказание о чудотворном явлении Спасова образа, како благоверному царю Манунлу Греческому**... В этом тексте изложена предыстория иконы Всемилостивого Спаса из новгородского Софийского собора. Согласно свидетельству софийского священника Прокопия с товарищи и дьяка Дмитрия Федоровича Ласкирева из правительства Василия III, эта икона была написана **царем греческим** Мануилом и находилась в Константинополе еще до **крещения Владнмерова**, затем оказалась в Корсуни, откуда и попала на Русь. Тут допущен анахронизм, поскольку самый ранний византийский император по имени Мануил — из династии Комнинов — правил много позже, с 1143 по 1180 г. Сведения об иконе дополнены также легендой о чудесном наказании Мануила за совершенный им в попрание святительских прав суд над священнослужителем. Данное предание, как известно, было записано в начале XVI в., до 1526 г.[75] В *Новгородской третьей летописи* оно помещено в разделе за 6553 (1045) г. и завершается сообщением о том, что **ныне чюдотворная икона** находится в Успенском соборе Московского Кремля, а в Новгороде сохраняется только ее список[76]. Подобный обмен, как известно, произошел после того, как в 1561 г. икону привезли в Москву для написания с нее копии[77].

2) **Сказание о святей Софеи, еже есть Премудрость Божия.** Произведение содержит двоякое толкование образа Софии Премудрости Божией — и как Богородицы, и как Сына и Слова Божия[78]. К сожалению, оно не изучено. Однако есть основания полагать, что подобный текст мог появиться в связи с иконописными работами новгородско-псковских мастеров в Кремле после московского пожара 1547 г., а также в связи с соборным рассмотрением в 1553–1554 г. «сумнений» дьяка И. М. Висковатого по поводу каноничности и догматического смысла этих работ.

3) **Во граде Галилейстем, в Назарете, о храме святыя Богородица, в нем же родися от Иаокима и Анны.** Данный текст непосредственно предшествует *Сказанию о Тихвинской иконе.* В нем сообщается о четырехкратном переходе с места на место по пути из Иерусалима в Римскую империю построенной в Назарете и освященной еще апостолом Иаковом, **братом Господним**, Рождество-Богородицкой церкви вместе с хранящимся в ней образом Богоматери, который был написан евангелистом Лукой[79]. Текст этой повести, как известно, был привезен в Москву из Рима в июне 1528 г. русским послом Еремеем Матвеевичем Трусовым. А после московского пожара 1547 г. кто-то из работавших в Москве новгородско-псковских иконописцев написал образ Лоретской Божией Матери, получивший затем название «Прибавление ума»[80].

4) **Сказание о чюдесех Пречистыя Богородицы чюдотворнаго ея образа Одегитрия како явися на Тифине...** В данной версии *Сказания о Тихвинской иконе,* появившейся, видимо, после 1560 г. и до 1589 г., повествуется как о святыне вселенского значения: она чудесно перенеслась в Новгородскую землю из Константинополя, и ее чудотворность (**и быша тогда от иконы оноя... чюдеса и исцеления... яко ж...**) подобна чудотворности древнейших богородичных образов: нерукотворенного, **иже в Лиде, Одигитрии** — письма евангелиста Луки и **Римляныни**, списанной патриархом Германом с нерукотворенного Лиддского. Кроме того, история Тихвинской святыни интерпретирована здесь в контексте истории христианства и, в частности, в контексте реального положения Московского царства в христианском мире — как избранного удела Пресвятой Богоматери и последнего оплота Православной Церкви. Сравнительно со всеми предыдущими версиями в данном варианте *Сказания,* таким образом, впервые осуществлен художественно-литературный синтез известных исторических сведений и общественно-религиозных идей первой половины XVI в.

5) **Сказание о иконе пресвятыя Богородицы Одигитрия.** Прямо следует за *Сказанием о Тихвинской иконе.* К сожалению, произведение не изучено. В нем речь идет о том, как евангелистом Лукой был написан, **при Клавдееве кесарстве**, первый богородичный образ; о том, как он выглядел (дана подробная иконографичес-

кая характеристика), а также о символическом значении композиционного расположения фигур на иконе и некоторых изобразительных деталей (звезд на мафории Богоматери, креста в нимбе вокруг головы Младенца, графем ѿ, о (так! — *В. К.*), н, свитка и т. д.). В целом данный текст как бы восполняет имеющееся в *Сказании о Тихвинской Одигитрии* лаконичное описание «внешности» «явленного» образа.

6) **Сказание, како и отколе бысть архангельское пение, сиречь демественнаго предания.** Текст, переписываемый также в тесной связи со *Сказанием о Тихвинской иконе.* В нем воспроизведен и попутно осмыслен с богословской точки зрения сюжет о том, как знаменитый византийский гимнограф Роман Сладкопевец был чудесно научен явившейся ему во сне Богоматерью (после молитвы перед ее иконой во Влахернском храме) искусству божественного стихословия. В средние века этот сюжет был известен и в агиографических, и в литургических вариантах[80]. В *Сказании*, кроме того, утверждается, будто от святого Романа берет свое начало и демество. Оно якобы введено было на Руси греческими певцами еще при Ярославе Мудром. Это — очевидная разработка известия о **богогласном пении** из *Степенной книги*[81]. К сожалению, текст *Сказания* до сих пор не привлекал внимания исследователей. Но думается, зафиксированное в нем предание имело нарочитую актуальность именно в середине XVI столетия. Как раз после Собора 1551 г. при непосредственном участии царя Ивана IV и новгородских роспевщиков в Московской Руси осуществляется одновременно и возрождение, и обновление церковно-певческого дела: возникают специальные школы, пересматриваются уставные требования по части пения, создаются новые службы, формируется даже особый московский певческий стиль, появляется, наконец, новая система певческих знаков — демественная нотация, да и само демество как особый тип древнерусского торжественного пения, отличный и от обычного столпового, и от кондакарного типов многоголосным характером, обретает важное значение в русской богослужебной системе[82]. Вероятно, в этом контексте и возникло данное *Сказание*, явив собой историко-теоретическое обоснование правомерности в православном богослужебном обиходе демества, похожего своим многоголосием на католическое пение.

7) **Повесть душеполезна о иконе Пречистыя Богородицы, како прииде из Иверскаго царства во Святую гору по воздуху Божиим промыслом.** Это – первый вариант *Сказания об Иверской иконе*[83]. Текстуально близкий список новгородского происхождения опубликован и относится к середине XVI в.[84] Вероятно, тогда же произведение и было введено в обиход древнерусского чтения. Книжники XVII столетия данный текст нередко атрибутировали преподобному Максиму Греку[85], – как полагают исследователи, ошибочно[86].

8) **Чюдо Пречистыя Богородицы о Ватопедском монастыри, чти в суботу 5-ыя недели поста.** Это так называемый контаминированный текст, возникший, надо полагать, в XVI в. на основе разных вариантов первой версии *Повести о Ватопедском монастыре*, известной на Руси со второй половины XV столетия[87]. Одна из этих версий опубликована по новгородской рукописи середины XVI в.[88] Книжники XVII столетия иногда связывали сочинение с Максимом Греком[89], вероятно, необоснованно[90].

9) **Чюдо Пречистыя Богородицы о граде Муроме и о епископе его, како прииде на Рязань.** Это повесть, как известно, написана Ермолаем-Еразмом[91]. Сюжетной основой ее является рассказ о том, как несправедливо обвиненный муромцами в блуде епископ Василий, держа в руках образ Богоматери с Младенцем, был чудесно перенесен на собственной мантии по Оке против течения из Мурома в Рязань. Близкий текст опубликован по списку середины XVI в.[92]

10) **Сказание о иконе Пречистыя Богородицы Оковецкия.** Сюжетную основу этого повествования составляет рассказ о чудесном обретении богородичной иконы и креста в Тверской епархии – **в Оковецкой волости**, на реке Пырышне. Известно, что в 1540 г. означенная икона, а также образ Честного Креста как чудотворные были принесены из Ржева в Москву. В память об этом событии в Москве возвели церковь и установили праздник с крестохождением **ко Пречистой, нарицаемой Ржевской** 11 июля по старому стилю[93]. Сходный текст *Сказания* опубликован[94].

11) **Сказание вкратце о соборе на Матфея на Башкина.** В этом тексте[95] речь идет о состоявшемся в конце 1553 – начале 1554 г. Соборе, отцы которого вынесли суждения по целому ряду распространившихся в обществе религиозных мнений, в частности

осудили протестантские взгляды Матвея Башкина и его единомышленников[96].

12) **Изложение соборнаго деяния на дьяка Ивана Михайлова Висковатаго.** Данное повествование[97] также посвящено работе Собора 1553–1554 гг., на котором вслед за ересью Башкина были рассмотрены и осуждены богословские и «искусствоведческие» суждения Висковатого по поводу новых икон и росписей, появившихся в Кремле после пожара 1547 г.[98]

Как легко увидеть, все названные тексты имеют тематическую общность, в частности общность по темам: «чудесные знамения и явления», «чудесное перенесение святыни», «восприятие Русью святынь христианского Востока и Запада», «происхождение святыни и ее связь с обрядовой традицией». Кроме того, данные тексты имеют общность по времени их литературного рождения в XVI в. или их переработке в середине столетия, а также по их связи с событиями 50–60 гг. XVI в. и, вероятно, по их отношению к собирательно-обобщающей деятельности книжников из круга святителя Макария, митрополита Московского. Нельзя не отметить и новгородской – содержательно и генетически – привязанности некоторых из указанных статей. Отсюда не безосновательно предположение о том, что все они, включая и краткую редакцию *Повести о новгородском белом клобуке*, так или иначе отражают обстоятельства русской жизни и духовные интересы русского общества именно середины XVI в. А ведь, помимо прочего, важнейшим аспектом таковых (и жизни, и интересов) в то время была проблема преодоления очевидных кризисных явлений, обозначившихся в виде различных домыслов относительно церковного искусства и даже новых учений относительно веры вплоть до еретических.

В связи с этим, а также подразумевая некоторые содержательные детали *Повести о новгородском белом клобуке*, напомню известные обстоятельства. После московского пожара 1547 г. царь Иван Васильевич собрал в столице мастеров для реставрационных работ. В их числе оказались новгородцы и псковичи, трудившиеся над восстановлением росписей и икон в Благовещенском соборе и Золотой палате Кремля и написавшие в итоге целый ряд композиций библейской тематики и символико-аллегорического или богословско-дидактического содержания. Причем важно

подчеркнуть: среди последних были и композиции, связанные с догматическим учением Церкви о божественной троичности: традиционная «Троица ветхозаветная» (в виде трех ангелов, явившихся Аврааму) и сравнительно новые «Троица новозаветная» (изображение сидящих на престолах Отца и Сына с голубем — Духом Святым — между Ними) и «Отечество» (изображение Отца с Сыном в Его лоне и голубем — Духом Святым — над Ними)[99]. На церковном Соборе 1553–1554 гг. по поводу этих и прочих символических композиций разгорелся спор. Упомянутый выше дьяк Иван Висковатый попытался доказать, что иконы подобного рода недопустимы в силу принципиальной неизобразимости Бога. В споре принял участие лично митрополит Макарий (по повелению которого, кстати, еще в 1528 г. фрески Софийского собора в Новгороде в ходе его реконструкции были переписаны с учетом троического богословия[100]) и сумел переубедить дьяка, так что последнему пришлось принести письменное покаяние[101]. Дело, однако, не в этом, а в том, что означенный спор возник в контексте и как продолжение куда более острого соборного разбирательства и строгого приговора, во-первых, относительно протестанских взглядов Матвея Башкина и старца Артемия, а во-вторых, по поводу вовсе нехристианского учения старца Феодосия Косого[102]. И тут исключительно важно, что оба варианта религиозного мудрования исходили из антитринитарных богословских посылок. Таким образом, Собор 1553–1554 гг. в определенном смысле выступил в защиту догмата о Божественной Троице и правомерности символического богословствования на этот предмет. Как известно, прямым литературным откликом на решения Собора о новых ересях была мистико-символическая и натур-богословская трилогия Ермолая-Еразма **О святей, и единосущней, и животворящей, и нераздельной Троице**, в которой как раз на основе большого числа примеров утверждалось, что бесконечное многообразие троичных комплексов физического мира природы отражает онтологическую троичность Бога[103], то есть творение гармонически соответствует Творцу и Его символизирует. Между прочим, тема Троицы несколько раз затрагивалась также и на Соборе 1551 г. («Стоглавом»): по поводу новгородского обычая петь на литургии перед так называемым «лобзанием мира» и по возгласе «Возлюбим друг друга» слова «Отца

и Сына и Святаго Духа, Троицу единосущную и нераздельную», **а не речью говорить** (глава 50) [104]; по поводу новгородского же обычая трегубить «аллилуйю» (глава 42) [105]; по поводу разных обычаев изображать ветхозаветную Троицу (глава 41) [106] и, наконец, по поводу онтологического вопроса об изобразимости Бога (глава 43) [107].

В связи со всем сказанным важно отметить еще один факт. И к работе «Стоглавого» Собора, и к созданию символических иконографических изображений, и к спору об их правомерности, и к борьбе с еретическими измышлениями самое прямое и непосредственное отношение – как сторонник символизма в искусстве и как обличитель иноверия – имел поп Сильвестр, клирошанин кремлевского Благовещенского собора и человек, что бы о нем ни думали исследователи, несомненно, сыгравший весьма значимую роль в общественной и культурной жизни Руси в конце 40-х и в 50-е гг. XVI в., ученый грамотник и книголюб, знаток церковной живописи, пения, богослужебных традиций, в личном плане – мистик, которого посещали чудесные видения и голоса, а в общественном – идеолог сильной духовной и светской власти, плодовитый писатель и, между прочим, новгородец по происхождению, попавший в Москву как соратник митрополита Макария [108].

Вот теперь – самое время обратиться к содержательным особенностям краткой редакции *Повести о новгородском белом клобуке.* Прежде всего, отмечу, что ее автор в отличие от автора распространенной редакции детально описывает, как выглядел или как был устроен дарованный императором Константином папе Сильвестру клобук: это было одеяние бело тричастно (в распространенной редакции указан только цвет клобука). Но самое любопытное в тексте краткой редакции то, что означенная триадологема вмонтирована автором в комплекс триадичных синтаксических конструкций, характеризующих отношение императора к папе: [I](1) ***И*** **не** ***вменяше*** **его человека суща**, (2) ***и*** **неославно** ***зря*** **на лице его**, (3) ***и чтя*** **его яко Бога**. [II](1) **И много благодарения** ***возда*** **ему на церковныи чин**, (2) **а самому святейшему папе на служение от своих царьских величеств многая книги** ***устроив***, (3) **и венец царьский** ***восхоте положити*** **на главу его. Папа же сего не восхоте. Царь же Константин, радостию и любовию побежаем,**

вместо сего сотвори ему одеяние бело тричастно, еже есть клобук, [I](1) *и устрои* его чюдно, (2) *и* своима рукама *возложи* на главу блаженному папе, (3) *и рече*: «Тако ти достоит быти светлу якоже и солнцу посреде всея твари, о пресвятый отче, учителю мой!» [II](1) Силивестр же со многим благоговенньством в клобуке оном *поклонися* царю, (2) и *сняв* со главы своея, (3) и любезно *целовав* со всеми святители. [III](1) *И испроси* у царя блюдо злато, (2) *и положи* его на нем, (3) *и постави* в церкви святых апостол на престоле... (текст воспроизводится по списку А. А. Назаревского). Подобное сочетание образной детали с конгениальной ей литературной формой, как мне уже приходилось писать[109], было не только традиционным стилистическим приемом, но и способом иносказания, долженствовавшим направить мысль читателя по определенному руслу. То, что автор краткой редакции *Повести* использовал данный прием сознательно, доказывается еще одним аналогичным по иносказательному значению пассажем: рассказав о явлении константинопольскому патриарху ангела, он опять-таки вводит в свой текст отсутствующую в пространной редакции деталь, причем подав ее в соответствующей форме: (1) **И в третий день *приидоша* посланнии от папы к патриарху, носяще с собою ковчежец с честию утворен и печатленен,** (2) **и *даша* его патриарху, (3) и грамоты посланные от папы *даша* патриярху** (текст воспроизводится по списку А. А. Назаревского). Кстати сказать, в рассматриваемой редакции историю клобука сопровождают, в отличие от распространенного варианта *Повести*, лишь три чуда профетического характера: ангел Господень, как бы курирующий судьбу клобука, являлся, во-первых, некоему папе, во-вторых, патриарху Ювеналию и, в-третьих, архиепископу Василию. Однако автор означенного текста не удовлетворился одними намеками. Ближе к концу своего рассказа он вложил в уста ангела прямое пояснение символического смысла попавшей к новгородскому владыке древней реликвии: **Сий клобук сотвори царь Константин от вдохновения Святого Духа, по чину Святыя Троица и по образу светлаго Христова тридневнаго воскресения** (между прочим, как показано выше, в аналогичном пассаже распространенной редакции указание на троическое значение клобука отсутствует). Отсюда очевидно, что краткая редакция *Повести*, рассказывая о привилегии новгородского

иерарха, вместе с тем является художественно-символическим выражением троического богословия. И думается, что на фоне распространившихся в русском обществе в 50-х гг. XVI в. антитринитарных умонастроений и споров о Троице такое свидетельство, подобно троичной иконографии или труду Ермолая-Еразма, было бы весьма и весьма уместным и своевременным. Следовательно, исходя из созвучия содержательно-формальных свойств краткой редакции *Повести* конкретной общественной ситуации на Руси, а также имея в виду огромную работу русских книжников по собиранию и осмыслению преданий старины глубокой, осуществлявшуюся в течение многих лет под руководством святителя Макария [110], вполне правомерно предположить, что ее текст тогда же — в 50-е гг. — и возник, и именно как своеобразная литературная реакция на действительность.

Необходимо учесть и еще одно обстоятельство. Составитель краткой редакции «Повести о новгородском белом клобуке» (в разделе об императоре Константине Великом и папе Римском Сильвестре) либо прямо, либо опосредованно использовал сюжет, сожержащийся в тексте так называемого «Веления царска», или «Псевдо-Константинова дара» [111]. Но на это же, известное на Руси с XV в. и наделенное авторитетом «божественных правил», произведение опирался в 1551 г. на Поместном Соборе Русской Православной Церкви митрополит Макарий, стремясь защитить от притязаний царя Ивана IV церковные судебно-административные права, а также идею и традицию неприкосновенности церковных владений. Рассуждение святителя, помимо его непосредственного «Ответа царю» [112], было зафиксировано, в частности, «приговором» отцов Собора в 60-й главе «Стоглава» [113]. В нем речь шла не только о предоставлении Константином Великим папе Сильвестру преимущественных перед лицом светской власти прав и привилегий, но и о наследовании последних иерархией всех других поместных «церквей Христовых» как апостольского установления. Очевидно, что на Стоглавом Соборе имело место некоторое противостояние между государством и Церковью. Но если, согласно тогдашней официальной идеологии, русское государство в лице царя получило свои права от языческого императора Августа Октавиана («Сказание о князьях Владимирских», «Степенная книга»), то русская Церковь, как и византий-

ская, основана была, согласно древнему преданию, святым апостолом Андреем.

В контексте подобного соотношения общественных сил и в свете теории «третьего Рима» *Повесть о белом клобуке*, если бы она действительно возникла в кратком своем варианте в 50-е годы XVI в., косвенно обретала вполне отчетливый политический смысл. Ею предопределялся логический вывод о том, что святитель Макарий как бывший новгородский владыка является прямым наследником папы Сильвестра по воспреемству дарованного тому некогда белого клобука и, соответственно, опосредованным соучастником совершенного некогда первым христианским императором сакрального акта. Если у Ивана IV — шапка Мономаха и другие инсигнии как символ земной власти, то у Макария — белый клобук как символ власти духовной. В религиозном обществе преимущества, бесспорно, были за последним, и они, конечно же, косвенно подтверждались текстом *Повести*. Так что и в этом отношении вновь возникшее произведение оказывалось вполне актуальным как своевременная и своеобразная литературная реакция на действительность.

И еще одна гипотеза навязывается исследователю очевидными параллелями. Возникновение белого клобука, согласно *Повести*, связано с папой Сильвестром, вероятно, «святцем», то есть небесным покровителем упомянутого выше Благовещенского попа Сильвестра[114]. Папа Сильвестр, по преданию, имел огромное духовное влияние на императора Константина и способствовал его нравственному перерождению и обращению к христианству[115]. Подобно этому и поп Сильвестр в качестве духовного наставника венчанного на царство Ивана Васильевича отвратил его от детских отчаянных безобразий, пробудив в нем христианскую религиозность[116]. А самого Ивана Васильевича после взятия им Казани в 1552 г. нередко сравнивали с Константином Великим. Прежде всего, сам Сильвестр в 1553 г. в послании к казанскому наместнику князю А. Б. Горбатому-Шуйскому: **Самодержец всеа Россиа... Божиею благодатиею уподобися царю Костянтину, тою же царскою багряницею обложен есть, те ж правоверия хоругви в руку своею благочестно содержит**[117]. Аналогичные сравнения находим у митрополита Макария (1553): **И дарова тебе Бог милосердие свое, град и царство Казаньское предаде в руце твои, и**

восиа на тобе благодать Его, яко же на прежних благочестивых царех, творящих волю Господню, иже благочестивому и равноапостолному Константину царю Крестом победу на враги дарова...[118]; или у Александрийского патриарха Иоакима (1558): **И како тя наставит Бог и елико благовразумит сотворити милостыню месту сему... з древними прежебывшими цари, с великим царем и равноапосльным Констянтином, посети гору сию милостынею твоею...**[119]; или у Новгородского архиепископа Пимена (1563): **И мы же смиреннии о сем зело... вопием непрестанно, да сохранит Господь Бог твое царство силою Креста Своего, и дасть ти победу на вся враги твоя, и покорит под нози твои вся сопротивная твоя, яко же древле Давиду и Констентину...**[120] Между прочим, мать Ивана Васильевича, как и мать Константина Великого, звали Еленой. Папа Сильвестр, по преданию, отстаивал христианскую веру в споре с иудеями[121]. Поп Сильвестр также выступал как блюститель чистоты православия по делу Матвея Башкина и Феодосия Косого. Параллели очевидны. И не исключено, что Благовещенский иерей — как человек весьма начитанный и мистически настроенный — мог вполне понимать аналогичность собственных взаимоотношений с царем взаимоотношениям между папой Сильвестром и императором Константином (идеальным прообразом русских великих князей и царей). Соответственно, этот любомудрец, как он сам себя называл, будучи новгородцем по происхождению и соименником святого папы, а также споспешником русского первоиерарха, будучи сторонником символизма в церковном искусстве и защитником Православия — прежде всего его догматических основ, будучи, наконец, тайнозрителем и опытным мастером слова, вполне мог ощущать личную заинтересованность в создании произведения, в котором история новгородского белого клобука, во-первых, дополнительно прославляла его небесного покровителя — папу Сильвестра, во-вторых, отбрасывала тень величия на его земного покровителя, митрополита Макария (кстати, первым из новгородских владык ставшего предстоятелем Русской Церкви) и, в-третьих, вместе с тем являла собой образное выражение троического богословия. Думается, при подобной логике интерпретации известных фактов авторство благовещенского священника Сильвестра по отношению к *Повести о новгородском белом клобуке* достаточно вероят-

но. Однако, конечно же, необходима более доказательная аргументация. Впрочем, это уже тема специального исследования.

Итак, в итоге можно резюмировать следующее.

Распространенная редакция *Повести* является вторичным текстом, который был составлен между 1589 и 1601 гг. как содержательно многоплановое художественно-беллетристическое сочинение, прямо обслуживающее большие общественные идеи: теорию «третьего Рима», вопрос о взаимоотнощении духовной и светской власти, вопрос о месте России в христианском мире.

Краткая редакция *Повести* возникла раньше, возможно, в 50-е гг. XVI в. Судя по ее началу: **В лето 5839** (331) **по явлении святых апостол святейший папа Сильвестр...**[122] или **Лета 6845** (1337) **по явлении же святых апостол святейший папа Силивестр...**[123] (в ряде списков, однако, имеется аналогичное начало, но без хронологического указания[124], как, например, в Мазуринском), она предназначалась для какого-либо исторического — хронографического или летописного — сборника. Внешне ее идейные задачи не поднимались до большой общественной проблематики. Автор этой версии, видимо, следуя религиозным побуждениям и общей для книжности XVI в. собирательской тенденции, лишь обработал местное новгородское предание. Однако по внутреннему, подспудному содержанию созданная им *Повесть* была конгениальна умственным волнениям времени и, кроме того, в контексте реального соотношения высших общественных сил могла восприниматься как притча, которой подчеркивалось действительное значение власти митрополита. Если царь Иоанн Грозный представал перед обществом в достоинстве наследника римского императора Августа, то святитель Макарий, как бывший новгородский иерарх, представал перед обществом в достоинстве наследника святого римского папы Сильвестра, и при этом именно он венчал Иоанна на царство.

Что же касается того, когда возникло собственно устное предание о белом клобуке, то судить об этом трудно, ибо нигде и никак в древнерусской культуре оно не отразилось до XVI в. Можно лишь полагать, что интерес к нему пробудился в годы владычного служения в Новгороде архиепископа Макария, впоследствии митрополита Московского и всея Руси. Впрочем, не исклю-

чено и его более раннее происхождение, сопряженное с народной памятью о личности и деятельности святого Василия Калики.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Памятники старинной русской литературы. Вып. 1. СПб., 1860. С. 287–300 (текст *Повести* издан Н. И. Костомаровым).

[2] *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 2. СПб., 1861. С. 274 (*Он же.* Древнерусская литература и православное искусство. СПб., 2001. С. 223); *Терновский Ф.* Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси. Вып. 2. Киев, 1976. С. 172–174; *Макарий* (*Булгаков*). История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 4, ч. 1. С. 333; *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 1. Первая половина тома. М., 1997. С. 587–588; *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование. Киев, 1901. С. 79 (Примечания. № 1881).

[3] *С–н* [*Субботин*] *Н.* Как издаются у нас книжки о расколе // Русский вестник: Журн. литератур. и политич., издав. М. Катковым. 1862. Т. 39 (май). С. 360–368; *Соболевский А.* Рец. на кн.: *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания (Киев, 1901) // ЖМНП за 1901 г., декабрь. С. 487.

[4] *Павлов А.* Подложная дарственная грамота Константина Великого папе Сильвестру в полном греческом и славянском переводе // Византийский временник. Т. 3, отд. 1. СПб., 1896. С. 49–52.

[5] *С–н* [*Субботин*] *Н.* Как издаются... С. 364–365.

[6] Там же. С. 365–366.

[7] *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 1. Первая полов. С. 587–588; *Павлов А.* Подложная дарственная грамота... С. 49, 52.

[8] *Петров Н.* О судьбе вена Константина Великого в Русской Церкви // Труды Киев. Дух. Академии. Т. 3 за 1865 г. Киев, 1865. С. 489–497.

[9] *Розов Н. Н.* 1) Повесть о новгородском белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV в. // ТОДРЛ. Т. 9. М.; Л., 1953. С. 178–219; 2) Повесть о новгородском белом клобуке (идейное содержание, время и место составления) // Русская литература: Учен. зап. ЛГУ. № 173. Сер. филол. наук. Вып. 20. Л., 1954. С. 307–327.

[10] Современная публикация воспроизводит именно такой состав *Повести.* — ПЛДР: Середина XVI века. М., 1985. С. 198–233 (подгот. текста Н. Н. Розова).

[11] *Labunka M.* The legend of the novgorodian white cowl: (The study of its «Prologue» and «Epilogue»). Munich: Ukrainian Free University, 1998.

[12] *Stremoukhoff D.* La tiare de Saint Sylvestre et le Klobuk blanc / Revue des étude slaves. 1957. T. 34. Fasc. 1–4. P. 126–127; *Стремоухов Д.* Тиара святого

Сильвестра и белый клобук // Проблемы славянского литературоведения, фольклористики и стилистики. М., 1962. С. 173–174.

[13] *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI века. М.; Л., 1960. С. 229–234.

[14] См. также: *Лурье Я. С.* Повесть о белом клобуке // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI). Ч. 2: Л–Я. Л., 1989. С. 214–215.

[15] *Синицына Н. В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 295–297.

[16] *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: Харизма власти в России: (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. С. 433.

[17] *Макарий, архим.* Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 2. С. 351–358.

[18] *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 1. Первая полов. т. С. 585–587.

[19] *Успенский Б. А.* Царь и патриарх... С. 431–439.

[20] *Творогов О. В.* Древнерусские хронографы. Л., 1975. С. 230.

[21] *Розов Н. Н.* Повесть... как памятник. С. 186–187.

[22] Летописец Еллинский и Римский. Т. 1: Текст. СПб., 1999. С. 279, 280.

[23] Житие святого отца нашего Сильвестра, папы Римского // Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 5 (Январь). Ч. 1. М., 1904. С. 134–138. Ср.: «Чудо святаго Сильвестра, како въскреси быка» // Летописец Еллинский и Римский. С. 285–287.

[24] *Розов Н. Н.* Повесть... как памятник. С. 188–190.

[25] «Веление царско списано... Константином, в царех пръвым християнином» // *Павлов А.* Подложная дарственная грамота... С. 69, 78–79, 80.

[26] ПЛДР: Середина XVI века. С. 206, 210, 212.

[27] «Послание... полезно о планитах, и о зодиях, и о прочих звездах, и о часех злых...» // *Синицына Н. В.* Третий Рим... С. 339–346.

[28] «Послание к великому князю Василию...» // *Синицына Н. В.* Третий Рим... С. 358–360.

[29] См. текст грамоты в кн.: *Богданов А. П.* Русские патриархи: 1589–1700: В 2 т. Т. 1. М., 1999. С. 89–96.

[30] «Повесть вкратце полезна о латинех...» // Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. С. 456–459.

[31] «Глава 159. Сказание о латинех...» // ПСРЛ. Т. 22: Русский хронограф 1521 года. СПб., 1911. С. 324–326.

[32] *Попов А.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). М., 1875. С. 179–183.

[33] Там же. С. 386–389.

[34] *Синицына Н. В.* Третий Рим... С. 342.

[35] ПЛДР: Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. С. 430 (подгот. текста Р. П. Дмитриевой). Здесь сообщалось только о Формозе.

[36] *Назаревский А. А.* Отчет о занятиях в Воронежском губернском музее (24–27 июля 1911 года) // Унив. известия. № 8, август. Часть II – неофициальная. Киев, 1912. С. 36–40 (Раздел «Научная хроника». Пункт IV.) Согласно А. А. Назаревскому, изданный им список краткой редакции *Повести* содержался в сборнике из Воронежского губернского музея, который был описан в «Трудах Воронежской ученой архивной комиссии» под № 2 (Вып. 1. Воронеж, 1902. С. 84–88) как относящийся к XVI в. Но сам исследователь датировал этот сборник XVII веком, не приведя, однако, никаких аргументов. Впоследствии, по запросу В. Н. Перетца, указанный сборник был выслан в библиотеку Киевского университета (*Назаревский А. А.* Отчет о занятиях в Воронежском губернском музее. С. 5–6). Дальнейшая его судьба неизвестна.

[37] В ближайшее время будет опубликован первоначальный, согласно Н. Н. Розову, вариант краткой редакции (Сб.: Славяне и их соседи. Вып. 11). Публикацию его текста – по списку РГАДА, собр. Ф. Ф. Мазурина, оп. 1, № 1281, л. 1–3 об. (начало) и оп. 3, № 80, л. 1–1 об. (конец) – подготовила И. Л. Жучкова, полагающая, что означенный список, судя по бумаге, возник между 1507 и 1525 гг. и, соответственно, склоняющаяся к мнению о раннем происхождении *Повести*. Однако предпринятый мною анализ графики и орфографии найденного И. Л. Жучковой Мазуринского списка (доклад на II Международной конференции «Комплексный подход в изучении Древней Руси» в Москве, 5 ноября 2003 г.) не позволяет признать подобную его датировку. Как бы ни датировать бумагу, но сам список, несомненно, возник много позже, ибо содержит целый ряд признаков, характерных для писцовой практики XVII в. и уж, во всяком случае, никак не согласующихся с известной книжной традицией начала XVI в. (подробная аргументация на этот счет непременно будет изложена в специальной статье).

[38] Детальное структурное сопоставление редакций см.: *Labunka M.* The legend of the novgorodian white cowl (The study of its «Prologue» and «Epilogue»). P. 7–17.

[39] *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). СПб., 2000. С. 29.

[40] Там же. С. 30.

[41] Этот вариант названия краткой редакции *Повести* указан в вышеуказанной статье А. Павлова (Византийский временник. Т. 3, отд. 1. С. 49).

[42] ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982. С. 182–186 (подгот. текста Н. Ф. Дробленковой).

[43] ПЛДР: Конец XV – первая половина XVI века. С. 422–234 (подгот. текста Р. П. Дмитриевой).

[44] *Кириллин В. М.* Первоначальные редакции «Сказания о Тихвинской Одигитрии» // Книжные центры Древней Руси XI—XVI вв.: Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 214—217.

[45] *Гребенюк В. П.* Икона Владимирской Богоматери и духовное наследие Москвы. М., 1997. С. 39—78.

[46] *Розов Н. Н.* Повесть... как памятник. С. 205.

[47] *Голубинский Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. 2-е изд. М., 1903. С. 157.

[48] *Янин В. Л.* Некрополь Новгородского Софийского собора: Церковная традиция и историческая критика. М., 1988. С. 189.

[49] ПСРЛ. Т. 13, вторая половина: Дополнения к Никоновской летописи. СПб., 1906. С. 379.

[50] Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 10: (Н—наятися). М., 1983. С. 174—175; Вып. 15: (Перстъ—Подмышка). М., 1989. С. 50—51.

[51] *Макарий* (*Булгаков*). История Русской Церкви. Кн. 4, ч. 1. С. 334.

[52] *Клосс Б. М.* Летопись Новгородская первая // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: (XI—первая половина XIV в.). Л., 1987. С. 246.

[53] Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 358.

[54] ПСРЛ. Т. 4, ч. 1, вып. 1: Новгородская четвертая летопись. Пг., 1915. С. 276; ПСРЛ. Т. 4, ч. 1, вып. 3: Новгородская четвертая летопись по списку Н. К. Никольского. Л., 1929. С. 602; ПСРЛ. Т. 4, ч. 2, вып. 1: Новгородская пятая летопись. Пг., 1917. С. 259; ПСРЛ. Т. 16: Летописный сборник, именуемый Летописью Авраамки. СПб., 1889. Стб. 78.

[55] ПСРЛ. Т. 10: VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. СПб., 1862. С. 217.

[56] Ныне это список князя М. А. Оболенского (РГАДА, ф. 201, № 163).

[57] *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI—XVII веков. М., 1980. С. 19—54.

[58] ПСРЛ. Т. 11: VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. СПб., 1897. С. 143.

[59] ПСРЛ. Т. 13, первая половина: VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. СПб., 1904. С. 45.

[60] *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 2. Первая половина тома. М., 1997. С. 748—749; *Макарий* (*Веретенников*), *архим.* Митрополит Макарий и московские государи (история взаимоотношений) // Макариевские чтения: Русские государи — покровители Православия. М.: Можайск-Терра, 2001. С. 26; *Гордиенко Э. А.* Новгород в XVI веке и его духовная жизнь. СПб., 2001. С. 111.

[61] *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 2. Первая полов. т. С. 749—752.

[62] *Гордиенко Э. А.* Новгород в XVI веке и его духовная жизнь. С. 108, 110, 111.

[63] *Герберштейн С.* Записки о Московии / Пер. с нем. А. И. Малеина и А. В. Назаренко. М.: Изд-во МГУ, 1988. С. 91.

[64] *Успенский Б. А.* Царь и патриарх... С. 440—442.

[65] *Голубинский Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. С. 92—109.

[66] Новгородские летописи: (Так названные Новгородская вторая и Новгородская третья летописи). СПб., 1879. С. 51; ПСРЛ. Т. 30: Владимирский летописец. Новгородская вторая (Архивская) летопись. М., 1965. С. 155.

[67] *Макарий* (*Булгаков*). История Русской Церкви. Кн. 3. М., 1995. С. 230, 311.

[68] «Послание Василия Новгородского Феодору Тверскому о рае» // ПЛДР: XIV — середина XV века. М., 1981. С. 42—48 (подгот. текста Н. С. Демковой); *Панченко А. М.* Василий Калика // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. С. 93.

[69] *Сергий* (*Спасский*), *архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. 3: Святой Восток. Части вторая и третья. М., 1997. С. 689. Репр. воспроизв. изд.: Владимир, 1901.

[70] *Матвеенко В. А., Щеголева Л. И.* Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола): Русский текст, комментарий, указатели. М., 2000. С. 319, 322.

[71] Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. С. 338, 343.

[72] *Зиборов В. К.* Летопись Новгородская II // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 2. С. 51.

[73] *Кириллин В. М.* Литературная судьба «Сказания о Тихвинской Одигитрии» до исхода XVI столетия // Исследования книжных памятников: История. Филология. Источниковедение: Сб. науч. ст. М., 2000. С. 90—96.

[74] Описание сборников: *Леонид, архим.* Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А. С. Уварова: В 4 ч. М., 1894. Ч. 4. С. 202—207; Музейное собрание рукописей. Ф. 178: Описание / ОР ГБЛ. М., 1969. Т. 4. Машинопись. С. 546—547; *Бычков А. Ф.* Описание церковно-славянских и русских рукописных сборников императорской Публичной библиотеки. СПб., 1882. Ч. С. 161—180; *Грязина Л. П. и др.* Опись фонда № 310: Собрание В. М. Ундольского / ОР ГБЛ. М., 1975. Т. 2. Машинопись. С. 25—27; 46—51.

[75] *Брюсова В. Г., Щапов Я. Н.* Новгородская легенда о Мануиле царе Греческом / Византийский временник. М., 1971. № 32. С. 88.

[76] Книга, глаголемая Летописец Новгородской вкратце церквам Божиим... // Новгородские летописи / Изд. Археографич. комиссии. СПб., 1870. С. 182—184; ПСРЛ. Т. 3. СПб., 1841. С. 211—212.

[77] *Смирнова Э. С.* «Спас Златая риза». К иконографической реконструкции чтимого образа XI века // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 162.

[78] См. вариант этой статьи: *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки... Т. 2. С. 297–298; (*Он же.* Древнерусская литература... С. 244).

[79] *Кирпичников А. И.* Русское сказание о Лоретской Богоматери // Чтения в Обществе истории и древностей Российских. М., 1896. Кн. 3, разд. 2. С. 16–18; Русский феодальный архив XIV–XVI веков. М., 1987. Ч. 3. С. 537–540 (список перв. трети XVI века – ГИМ, Синодальный сборник № 562; изд. подгот. А. И. Плигузовым).

[80] Икона Божией Матери «Прибавление ума» / Авторы-сотавители Е. Лукьянов и А. Трофимов. 2-е изд. М.: Паломник, 2001. С. 77–78.

[81] *Филарет* (*Гумилевский*), *архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Т. 3. СПб., 1859. С. 152–154.

[82] ПСРЛ. Т. 21, ч. 1: Книга степенная царского родословия. СПб., 1908. С. 171 (вторая степень, глава 6).

[83] *Гарднер И. А.* Богослужебное пение Русской Православной Церкви: Сущность. Система. История. Сергиев Посад, 1998. С. 450–453, 469–486.

[84] *Буланин Д. М.* Сказание о иконе Богоматери Иверской // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 2. С. 362–363.

[85] *Шмидт С. О.* Сказания об Афонских монастырях в новгородской рукописи XVI века // Древнерусская литература и ее связи с новым временем. М., 1967. С. 358–360.

[86] *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека. С. 196.

[87] *Буланин Д. М.* Сказание о иконе Богоматери Иверской. С. 363.

[88] *Буланин Д. М.* Повесть о Ватопедском монастыре // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 2. С. 227–228.

[89] *Шмидт С. О.* Сказания об Афонских монастырях... С. 361–362.

[90] *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека. С. 197.

[91] *Буланин Д. М.* Повесть о Ватопедском монастыре. С. 226.

[92] *Дмитриева Р. П.* Ермолай-Еразм (Ермолай Прегрешный) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 1: А–К. Л., 1988. С. 221, 223.

[93] В кн.: Повесть о Петре и Февронии / Подгот. текстов и исслед. Р. П. Дмитриевой. Л., 1979. С. 325–326.

[94] *Макарий* (*Булгаков*). История Русской Церкви. Кн. 4, ч. 2. М., 1996. С. 19, 38.

[95] *Некрасов И. С.* Сказание о явлении иконы Оковецкой Богородицы (на русском и славянском языках) // Записки Новороссийского университета. Вып. 62. Одесса, 1894. С. 181–194. См. также: Памятники литературы древней Твери. Тверь, 2002. С. 101–105.

[96] Московские соборы на еретиков XVI века в царствование Ивана Васильевича Грозного / Сост. О. Бодянский // ЧОИДР. 1847. Кн. 3, отд. 2. С. 1–3.

[97] *Макарий* (*Булгаков*). История Русской Церкви. Кн. 4, ч. 1. С. 140–144; *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 2. Первая половина тома. М., 1997. С. 822–823.

[98] Московские соборы на еретиков XVI века... С. 9–23.

[99] *Макарий* (*Булгаков*). История Русской Церкви. Кн. 4, ч. 1. С. 144–149; *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 2. Перв. полов. т. С. 841–844.

[100] *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. М.: Изд-во Западно-Европейского экзархата: Московский Патриархат, 1989. С. 245–246.

[101] *Гордиенко Э. А.* Новгород в XVI веке и его духовная жизнь. С. 112.

[102] Основательный обзор литературы по этому поводу: *Макарий* (*Веретенников*), *архим.* Московский митрополит Макарий и его время: Сб. ст. М., 1996. С. 202–212 («Собор 1554 г. и его решения»). Здесь же заново опубликованы материалы Собора: «Розыск или список о богохульных строках и о сумнении святых честных икон диака Ивана Михайлова сына Висковатого в лето 7062» (С. 224–274).

[103] *Макарий* (*Булгаков*). История Русской Церкви. Кн. 4, ч. 1. С. 140–144, 149–152; *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 2. Перв. полов. т. С. 822–826.

[104] *Попов А.* Книга Еразма о Святой Троице // ЧОИДР. М., 1880. Кн. 4. С. I–XIV, 1–124; *Клибанов А. И.* Сборник сочинений Ермолая-Еразма // *Он же.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 309–318; *Гордиенко Э. А.* Новгород в XVI веке и его духовная жизнь. С. 136–137.

[105] Стоглав // Российское законодательство X–XX веков: В 9 т. Т. 2: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. М., 1985. С. 276.

[106] Там же. С. 313.

[107] Там же. С. 303.

[108] Там же. С. 315.

[109] *Голохвастов Д. П.*, *Леонид* (*Кавелин*), *архим.* Благовещенский иерей Сильвестр и его писания // ЧОИДР. М., 1874. Кн. 1. С. 1–110; *Немировский Е. Л.* Возникновение книгопечатания в Москве: Иван Федоров. М., 1964. С. 29–35, 263–268; *Скрынников Р. Г.* Иван Грозный. М.: Наука, 1975. С. 41–43; *Буланин Д. М.*, *Колесов В. В.* Сильвестр // СККДР. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI). Ч. 2. С. 323–333; Сильвестр // История государства Российского: Жизнеописания. IX–XVI вв. / Рос. Нац. Б-ка. М., 1996. С. 392–421; *Гордиенко Э. А.* Новгород в XVI веке и его духовная жизнь. С. 123.

[110] *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси. С. 43–44 и посл.

[111] *Воронин Ф.* Святитель Макарий, митрополит Московский и всея Руси, и его литературная деятельность // Богословские труды. Сб. 32. М., 1996. С. 120–222.

[112] «Веление царско списано... Константином, в царех пръвым христианином» // *Павлов А.* Подложная дарственная грамота. С. 59–82.

[113] «Ответ царю Ивану Васильевичу от божественных правил о недвижимых церковиных вещех, вданных Богови в наследие благ вечных» // Летописи русской литературы и древности. Т. V. М., 1863. С. 126–136.

[114] Стоглав // Российское законодательство X–XX веков. В 9 т. Т. 2. С. 333–334.

[115] В середине XVI в. могли быть известны еще: киево-печерский подвижник XII в., преподобный Сильвестр, см.: *Сергий* (*Спасский*), *архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. 2: Святой Восток. Ч. 1. М., 1997. С. 2. (Репринт. воспроизв. изд.: Владимир, 1901) и подвижник Северо-Восточной Руси XIV в. преподобный Сильвестр Обнорский (*Голубинский Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903. С. 145), но последний был прославлен лишь во второй половине XVI в., а почитание первого в Московском государстве, скорее всего, началось только в XVII в.

[116] Так, во всяком случае, по *Повести*, а также по *Житию* папы Сильвестра и древнерусским переводным хроникам и хронографическим компиляциям.

[117] *Альшиц Д. Н.* Начало самодержавия в России. Л., 1988. С. 63.

[118] Цит. по: *Флоря Б. Н.* Иван Грозный. М.: Мол. гвардия, 2002. С. 104.

[119] ПСРЛ. Т. 13, первая половина: VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. С. 226.

[120] ПСРЛ. Т. 13, вторая половина: Дополнения к Никоновской летописи. С. 309.

[121] Там же. С. 351.

[122] Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. С. 284–285.

[123] *Павлов А.* Подложная дарственная грамота... С. 49.

[124] *Назаревский А. А.* Отчет о занятиях в Воронежском губернском музее. С. 37. Аналогичное начало в сборниках: Уваровском 1868 (*л.* 31) и Погодинском 1558 (л. 109 об.).

[125] *Розов Н. Н.* Повесть... как памятник. С. 204.

Т. В. Марелло

МАКАРИЕВО-УНЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII ВЕКА: К ВОПРОСУ О ЛИТЕРАТУРНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ИГУМЕНА ЛЕОНТИЯ

Особую роль в культурном подъеме Макариево-Унженского монастыря в начале XVIII в. сыграл игумен Леонтий (в миру — Лука Павлов), уроженец костромского города Юрьевца Повольского. Пост настоятеля монастыря Леонтий занимал дважды: с 1714 по 1727 г. и с 1728 по 1741 г.[1] В Унженский монастырь Леонтий пришел, оставив игуменство в знаменитой Троицкой Кривоезерской пустыни, находившейся неподалеку от города Юрьевца Повольского[2].

Игумен Леонтий как незаурядный церковный деятель и писатель первой половины XVIII в. был известен костромским историкам и биографам XIX в.[3] В современных исследованиях лишь однажды было упомянуто его имя в связи с предполагаемым авторством «Повести о иконе Пресвятые Богородицы во обители преподобного Макария, Унженского чудотворца» в «Сборнике богослужебных текстов» из собрания Ундольского № 105 (РГБ)[4]. Однако список его литературных и редакторских трудов следует существенно расширить за счет введения в научный оборот новых рукописных источников. Также мы попытаемся предложить, на основе палеографического и текстологического анализа, новую атрибуцию некоторых уже известных, но еще мало изученных агиографических источников.

В 1990 г. из археографической экспедиции в южные районы Костромской области, пограничные с Нижегородской, а почти

до середины XVIII в. и входившие административно в состав «понизовских» земель[5], Ю. Д. Рыковым и Ю. В. Анхимюком был привезен «Сборник богослужебных текстов и слов». Сборник был обнаружен в г. Макарьеве (на реке Унжа) и предварительно датирован первой третью XVIII в. (РГБ, Костромское собр., ф. 833, № 8)[6]. Его состав носит черты местного, «унженского» происхождения. Рукопись содержит многочисленные владельческие записи, самая ранняя из которых по л. 1—9 относится к концу XVIII в.: «Сия книга Никольского стола крестьянина Савы Манойлова домовая, сопьственная». По листам рукописи также сделаны многочисленные записи гражданским почерком XIX в., например, л. 1—15: «Сия книга, глаголемая оная, церковная, церкви Николая Чудотворца, что в селе Макарове, церковная, церкви Николая Чудотворца, что в селе Макарове, церковная 1827-го года октября ⟨...⟩ дня».

Сборник Костр. 8 написан полууставом двух почерков: ровный и крупный почерк «мастера», на л. 33—154, и более мелкий, с небольшим наклоном вправо, почерк «ученика», на л. 1—31 и 155—188 об. Графологический анализ этих почерков позволил отождествить их с двумя почерками «Сборника» Унд. 105 (основной почерк — почерк «мастера» на л. 1—60 и 88—137; почерк «ученика» — л. 61—87).

Сходство на грани с тождеством отмечается также в заставках, выполненных чернилами в стиле подражания старопечатному орнаменту, концовках-виньетках, киноварных инициалах, украшенных растительными «отростками», и элементов вязи в заголовках крупных текстов. Характерной особенностью обеих рукописей является такой прием писцов, как выделение чернильным «уголком» последнего слова на листе или его части, выходящей за пределы строки. Таким образом, сборники Унд. 105 и Костр. 8 выполнены в сходной книгописной манере двумя писцами, работавшими над сборниками в одной мастерской[7].

Анализ бумаги, выполненный Ю. В. Анхимюком, позволяет датировать сборники более точно — второй половиной 30-х гг. XVIII в.: часть текста в них выполнена на бумаге 1735 г. («Герб Амстердама», Дианова, № 353)[8]. Другими датирующими признаками могут служить упоминания в Унд. 105 императрицы Анны Иоанновны в «Службе явлению... иконы... нарицаемыя Феодо-

ровския, яже на Костроме» на л. 62 об. в тропаре: «О всемилостивая Госпоже Приснодево Богородице, спаси благоверную императрицу нашу Анну». В Костр. 8 в тексте «Сказания вкратце... о Феодоровской иконе» на л. 81 указана дата одного из сюжетных событий — «1730 г.».

Сборник богослужебных текстов Унд. 105, как мы уже отметили, попадал в орбиту исследований[9], но привлек внимание лишь одним текстом из своего состава — «Повестью о иконе пресвятые Богородицы во обители преподобного Макария, Унженского чудотворца». Однако обнаружение «родственного» ему «Сборника» Костр. 8 (а также уже упомянутых сборников: ИРЛИ, Древлехран., собр. Лукьянова, № 51; РНБ, F. I. 861 и РНБ, ОЛДП, F. 21) заставляет еще раз присмотреться к особенностям Унд. 105.

«Сборник» Костр. 8 был подробно описан Ю. Д. Рыковым в 1992 г., но до настоящего времени остался не замеченным исследователями и не был введен в научный оборот. Тем не менее, несмотря на свое относительно позднее происхождение, сборник содержит неизвестный ранее текст, явно распадающийся на две самостоятельные части, под длинным заглавием «Сказание вкратце о чудотворней Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии иконе, нарицаемей Феодоровской, яже на Костроме. И повесть о преписаннеи с тоя чудотворныя иконы, яже ныне водворяется в церкви Пресвятыя Богородицы во области Макариева Унжеского монастыря в селе, именуемом Макариеве» (л. 61—101). И далее — также новый текст «Известие, в коих летех бысть явление иконы Пресвятыя Богородицы Феодоровския на Костроме» (л. 101 об.—109), затем «По совершении службы и повести молитва со благодарениемъ» (л. 109—110).

Предваряющая эти повествования «Служба явлению всечестныя и чудотворныя иконы Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии, нарицаемыя Феодоровския, яже на Костроме» (л. 33—59 об.) также вызвала интерес включенными в нее новыми стихирами. На эту особенность «Службы» обратил внимание еще Ю. Д. Рыков, описывая сборник. Сравнив «Службу явлению... Феодоровской иконы» в Унд. 105 и Костр. 8, отметим, что она идентична в обоих списках.

Помимо новых текстов, связанных с почитанием Феодоровской иконы Богоматери в Макариево-Унженском монастыре,

сборник Костр. 8 содержит довольно редкие и еще не изданные сочинения Максима Грека. Одно из них – «Правило молебное к божественному и поклоняемому Параклиту, Пресвятому Духу, певаемое в неделю со всяким умилением и сокрушением сердца. Творение инока Максима Святогорца» (л. 155–162); другое – «Молитва ко Пресвятому Духу. Творение того же Максима Грека, инока святогорскаго» (л. 162–163 об.) [10].

Но обратим свое внимание, прежде всего, на оригинальный «феодоровский» комплекс текстов в составе сборника Костр. 8. Как мы уже отметили, он состоит из «Службы явлению иконы» в Костроме, «Сказания вкратце» о явлении Феодоровской иконы в Костроме, «Повести о преписанней иконе» Феодоровской Богоматери в селе Макарове, «Известия, в коих летех бысть явление иконы... на Костроме» и «Молитвы со благодарениемъ». Можно предположить, что все перечисленные произведения были либо составлены («Повесть о преписанней иконе», «Известие» и «Молитва»), либо отредактированы («Служба явлению» и «Сказание вкратце») в Макариево-Унженском монастыре. Автор (редактор) брал за основу для своей литературной работы уже известный ранее и широко распространенный текст, но добавлял к его содержанию новые факты местной истории, связанные с духовной жизнью и храмостроительством в монастыре в первой трети XVIII в.

Феодоровская икона, древнейшая святыня и покровительница Костромы (XIII в.), с восшествием на российский престол династии Романовых превратилась в святыню государственную [11]. Все крупные исторические источники первой трети XVII в. не обошли вниманием факт пребывания с осени 1612 по середину марта 1613 г. в Костроме будущего царя Михаила Федоровича и его матери инокини Марфы.

Молодой царь Михаил Романов и, главным образом, его отец, патриарх Филарет, проявили также особую благосклонность к Макариево-Унженскому монастырю, расцвет которого, как и многих других костромских обителей, пришелся на XVII в. Спустя всего лишь несколько месяцев после освобождения из польского плена, приняв сан всероссийского патриарха, в августе 1619 г. Филарет выступает инициатором длительного и трудного паломничества Михаила Федоровича и инокини Марфы в монастырь

на Унжу для поклонения мощам чудотворца Макария. Считалось, что заступничеством преподобного, через молитвенные обращения к Макарию Михаила и Марфы, удалось скорое освобождение из плена Филарета.

В пути на богомолье в Унженский монастырь Михаил и Марфа делали остановки в древнейших городах на северо-востоке Руси – Ростове и Ярославле, участвуя в богослужениях в главных городских храмах и поклоняясь мощам великих чудотворцев: святителю Леонтию Ростовскому, князьям-мученикам Федору, Давиду и Константину Ярославским [12]. Была сделана остановка в Костроме, где мать и сын отстояли всенощную и литургию в Успенском соборе у чудотворной иконы Богородицы Феодоровской, а затем и в родовом селе Марфы – Домнине. Макариево-Унженский монастырь был конечной и главной целью путешествия.

Таким образом, историю костромской Феодоровской иконы и Унженского монастыря, помимо территориальной близости, объединил в какой-то момент исторический визит русского царя из новой династии – Михаила Романова. Это событие и стало главной темой последующих литературных сочинений «унженского» происхождения.

Другой темой, внезапно возникшей в «унженских» текстах первой трети XVIII в., стала тема костромского города Юрьевца Повольского и Троицкой Кривоезерской пустыни, располагавшейся неподалеку от него, на левом берегу Волги в месте впадения реки Унжи. Свое именование «Кривоезерская» Троицкая пустынь получила по названию одного из озер, которыми была окружена, – Кривое. Основание пустыни относится к 40-м гг. XVII в. и связано с именем старца Симеона, получившего в 1644 г. храмозданную грамоту от патриарха Иосифа на построение Троицкой церкви с четырьмя приделами [13]. В 1648 г. было получено официальное разрешение царя Алексея Михайловича на строительство пустыни, уже на имя последователя Симеона – иеромонаха Сергия. В грамоте Алексея Михайловича новый монастырь был впервые назван «Кривоезерской пустынью» [14].

Однако монашеские кельи на территории пустыни существовали уже в 30-х гг. XVII в. Симеон основал пустынь в память тезоименного блаженного Симона, Юрьевецкого юродивого (ум. в 1594 г.; он не был канонизирован церковью, но почитался в

Юрьевце Повольском как местный святой). Кривоезерская пустынь быстро строилась и процветала за счет богатых вкладов постриженников и государственной поддержки монастырского землепользования (грамоты царей Федора Алексеевича, Иоанна Алексеевича и Петра Алексеевича)[15]. Помимо внешнего благоустройства обители, ее иноки отличались особой чистотой и подвижничеством жития, поэтому Кривоезерская пустынь пользовалась уважением со стороны мирян и признавалась одной из лучших среди близлежащих монастырей у епархиального начальства. Возможно, к началу XVIII в. Кривоезерская Троицкая пустынь по своей значимости уже конкурировала с Макариево-Унженским Троицким монастырем, когда-то в грамотах патриарха Филарета называвшимся Лаврой преподобного Макария[16].

Наибольшую известность Троицкая Кривоезерская пустынь приобрела в начале XVII в., когда в ней в 1709 г. принял иноческий сан под именем Корнилия уже пожилой тогда царский живописец Кирилл Уланов[17].

Вернемся, однако, к нашему сборнику Костр. 8, к представленному в нем «феодоровскому» циклу, образуемому особой редакцией «Службы», «Сказанием вкратце», «Известием» и «Молитвой».

1. «*Служба* явлению всечестныя чудотворныя иконы Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии, нарицаемыя Феодоровския, яже на Костроме» по своему составу восходит к «древней» Службе Феодоровской иконе, официально установленной для церковного ритуала, очевидно, после 1662 г., времени включения «Сказания о Феодоровской иконе» в Пролог. При составлении текста этой Службы использовались: Служба иконе Богоматери «Живоносный источник»[18] и Служба Владимирской иконе Богоматери[19], а также сюжетная канва проложного текста 1662 г. (озаглавленного как «Повесть о иконе Пресвятыя Богородицы Одигитриа, нарицаемыя Феодоровския, иже на Костроме»)[20].

Унженский автор, однако, «проявил инициативу» и добавил к классическому тексту последней трети XVII в. новые стихиры, которые сочетали в себе костромские и унженские историчес-

кие аллюзии: Феодоровская икона и ее небесный покровитель Феодор Стратилат объединяли свою «силу» с унженским патроном — преподобным Макарием, основателем ставшего знаменитым в XVII в. Макариево-Унженского Троицкого монастыря[21]. В рукописи Костромского собрания это выглядит так: «Покрова Твоего божественнаго, Пречистая Богородице Владычице, да не от'имеши от рабовъ Твоихъ, молитъ Тя оугодниковъ *Сына Твоего двоица, великомученикъ Феодоръ Стратилатъ, и Макарий преподобный Оунженский чудотворецъ*, страны сея костромския и галическия заступникъ, ихъ же моление приими и помилуй насъ»[22].

Очевидно, у унженского автора были веские причины внести изменения в традиционный текст. Новая Служба могла, например, предназначаться новому местному празднику, посвященному Феодоровской иконе. Подтверждение находим в тексте самой Службы: «О неизреченныхъ Твоихъ, всемилостивая Владычице, милостей, яко возлюбленнаго Твоего оугодника, преподобнаго Макариа, молитвами обитель его оунжескую честною с' сея многочудесныя с'писанною обогатила еси иконою. *На ея же водворение и храмъ честенъ во имя Твое во области киновии его благоволением Твоимъ создася*»[23]. Таким образом, становится понятным, что в Макариево-Унженский монастырь была принесена копия костромской чудотворной Феодоровской иконы и в связи с этим незаурядным событием был воздвигнут новый храм, в который поместили святыню. День освящения нового храма стал днем особого праздника в Макариево-Унженском монастыре, ему и предназначалась новая редакция Службы Феодоровской иконе.

Оригинальная служба костромской святыни конца XVII в. была посвящена «явлению» Феодоровской иконы; в этом же ключе осмыслил унженский автор «принесение» в монастырь копии иконы. Поэтому он продолжил ассоциацию: Феодоровскую икону в Кострому «принес» Феодор Стратилат, а появлению ее копии в Унженском монастыре способствовал его основатель, преподобный Макарий Желтоводский и Унженский. Многие места в Службе конца XVII в. соответствуют статусу как Феодора Стратилата, так и Макария — оба «угодники Божии» и оба покровители «града нашего». Как и Феодор Стратилат, Макарий — «молитвенник» за вверенную ему паству. Его обращение к Богоматери (через Феодоровскую икону) усилит молитвы и просьбы простых

смертных. В Службе читаем: «Цвета присноцветущаго рая едемъскаго, иже в' пустыни Оунжестей в' преподобии просиявшаго и всю Костромскую и Галическую страну озарившаго Макариа богоноснаго, светильника всемирнаго, молитвы о насъ, Твоему, Богомати, божествен'ному лицу приносимыя, приемши милостивне...» [24]

Служба Феодоровской иконе из сборника Костр. 8 оказалась для нас весьма информативной. Но следом за Службой помещено «Сказание», образующее единый со Службой смысловой и ритуальный комплекс. Совокупный анализ Службы и «Сказания» позволит нам детально представить «механизм» возникновения местного унженского культа Феодоровской иконы. Наши наблюдения могли бы быть полезны и при более общем анализе развития поздних локальных культов иных святынь.

2. «*Сказание в'кратце*, о чудотворней Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии иконе, нарицаемей Феодоровской, яже на Костроме. *И повесть* о преписанней с' тоя чудотворныя иконы, яже ныне водворяется в' церкви Пресвятыя Богородицы, во области Макариева Оунжеского монастыря, в' селе именуемомъ Макариеве». В том, что перед нами особый «праздничный» текст, нет сомнений: «Сего ради духовне днесь совокупльшеся, песньми и пении, яко пречудными цветы, святую и непорочную церкви оусердне венчаемъ, и *праздникъ* оукрасимъ оумнымъ ликовствованиемъ, и всемирнаго веселия *торжество празднуще...*» [25] Унженский автор не поскупился на эпитеты.

Нетрудно заметить, однако, что в длинном названии объединены два самостоятельных текста: «Сказание» и «Повесть». В отношении первой части сочинения автор и не скрывает своих источников: «Оуслышимъ сладостне, како изволила [Богородица] икону свою всечестную, нарицаемую Феодоровскую, прославити и чудотворне во граде Костроме водворити, идеже и ныне всеми видима есть и покланяема». Об этих, ставших уже «историческими», чудесах иконы «настоящая *повесть* имать показати явственнейше». Автору очень хочется провести параллель между событиями в Костроме и событиями в Макариево-Унженском монастыре. Напомним, что в Прологе 1662 г. рассказ о явлении Феодоровской иконы получил название «Повесть о иконе...» [26].

Более того, автор называет свой источник: «И в' церковной книзе, глаголемей *Прологе, повесть* о всечестней сей иконе Феодоровской» можно прочесть[27].

Обстоятельства явления Феодоровской иконы в Костроме унженский автор, собственно, и излагает по проложному тексту, почти слово в слово повторяя его: «Во время летнее, месяца августа въ 16 день: преждереченный великий князь Василий пойде вне града Костромы на ловитву, яко обычай есть князем веселитися»[28]. И за городом, в безлюдном месте князь Василий внезапно «узре» икону, «на соснове древе стоящу». Он не может взять ее – икона «не дадеся ему». Тогда князь Василий возвращается в Кострому и рассказывает об увиденном чуде протопопу и повелевает ему «со всем освященным соборомъ со кресты и с честными иконами» пойти «на место то». Церковное «посольство» берет икону «священническими руками» «невозбранно» и переносит в костромскую соборную церковь Феодора Стратилата. Костромские жители свидетельствуют, что уже видели накануне эту икону, «несому сквозе град» великомучеником Феодором Стратилатом. На месте обретения иконы князь Василий основывает монастырь (Спасо-Запруденский).

Некоторое время спустя приехавшие в Кострому городецкие (из нижегородского Городца Радилова) купцы узнают в «явленной» иконе свою святыню, исчезнувшую из городецкого «монастыря святаго великомученика Феодора». Причина утраты Городцом иконы – Батыево нашествие и последовавшее за ним разорение города.

В Костроме богородичная икона явила новые чудеса: исхождение из огня[29], защита города от «поганых»[30], «исцеления многи»[31]. Князь Василий в честь Богородицы и ее иконы строит костромской Успенский собор, сначала деревянный, а затем каменный, с приделом во имя Феодора Стратилата, «на *водворение* тоя... чудотворныя Богоматере иконы». «И оттоле нача именоватися... Пресвятыя Богородицы икона по имени принесшаго ю во градъ Кострому святаго великомученика Феодора Стратилата Феодоровская»[32]. Вот, собственно, и вся сюжетная канва проложной редакции «Сказания о Феодоровской иконе».

Автор, вероятно, был знаком и с другими редакциями «Сказания» – минейной[33] и пространной, известной под заглавием «Сло-

во о чудеси и о явлении»[34]. Минейная и пространная редакции, почти не различаясь объемом фактических сведений, существенно различны стилистически. И если минейная редакция часто встречается в сборниках северного и московского происхождения, то пространная обычно обнаруживается в костромских рукописях[35]. В интересующем нас тексте, например, унженский автор добавляет в описание сцены неудачного «обретения» иконы князем Василием эпизод «вознесения» иконы ангелами: «Царица же небесная Пресвятая Богородица не благоволи сему тако быти: взяся бо та святая икона горе на воздухъ, и не дадеся ему взяти, но стояше на воздусе о себе, святыми аггелы невидимо держима и служима»[36]. В проложном тексте подобного уточнения нет, а в минейном и пространном рассказ о вознесении иконы ангелами обнаруживается почти дословно, но совсем в другом месте — во время пожара в соборной церкви. Есть и другие наблюдения, достойные отдельного анализа. Отметим лишь, что использованная перед «Сказанием вкратце» Служба Феодоровской иконе в письменных источниках чаще всего предшествует пространному «Слову о чудеси и о явлении», поэтому, вероятнее всего, автор располагал текстом «Слова».

Мы обращали внимание в своих предварительных наблюдениях на то, что унженский автор стремился дополнить и распространить уже известные исторические и литературные сюжеты. Посмотрим, как он это делает и из каких источников извлекает новые факты.

Так, неожиданно интересным оказывается развитие в контексте «Сказания вкратце о Феодоровской иконе» темы упадка нижегородского Городца, которая выстраивается как смысловая антитеза подъему Макариево-Унженского монастыря, в связи с чем «исчезновение» Феодоровской иконы из Городца, описываемое в первой части (в «Сказании вкратце»), оказывается противопоставленным ее «водворению» в Макариево-Унженском монастыре во второй части (в «Повести» о водворении). Остановимся на этом противопоставлении подробнее.

Купцы, узнавшие чудотворную икону, пришли «от града глаголемаго Городца: иже еже есть на той же велицей реце Волге, в' нем же тогда бяше и монастырь святаго великомученика Феодора Стратилата»[37]. На «той же велицей реце», — что и Кострома.

(Уженский монастырь тоже стоит на «велицей» реке Унже, впадающей в Волгу!)

Упоминание Феодоровского Городецкого монастыря в прошедшем времени не вполне соответствует реалиям, современным анализируемому нами рукописному источнику: Феодоровский Городецкий монастырь был разрушен в начале XV в., во времена нашествия Едигея, но потом неоднократно восстанавливался. Лишь к концу XVII в. монастырь пришел в окончательный упадок и был упразднен, однако затем довольно быстро возобновлен – в 1700 г.[38] Унженский автор первой трети XVII в. перенес в свое сочинение «пессимизм» источников рубежа XVII и XVIII вв., но у него были собственные мотивы для этого.

Слово «монастырь» становится для него внезапно ключевым: он подчеркивает в речи городецких купцов, что «оуже не обретеся та святая икона оу нихъ во граде, и в *монастыре*»[39]. И далее читаем абсолютно уникальное заявление: «По из'шествии же сея пречестныя и чудотворныя Богоматере иконы Феодоровския из' града Городца, и по преселении ея во градъ Кострому: *начаша на градъ той Городецъ многая злая находити*, моры, и глады, и пожары, и от татаръ нахождения частая, и междоусобныя крамолы, и иная злая нахождаху нань, грехъ ради человеческихъ: кроме того, еже бысть ему первее сего, с прочими грады, пленение и разрушение от нечестиваго царя Батыя»[40]. Унженский автор не просто пересказывает эпизод литературного источника, а расширительно толкует его, используя известные ему сведения. Что мог он знать?

Городец (Радилов), стратегически расположенный в пограничных землях между русскими и татарскими владениями, был оборонной крепостью и центром распространения христианства в Поволжье и на северо-востоке Русского государства. Из Городца в XIII в. происходило заселение Унжи и заузольских земель (район нижегородской Балахны)[41]. Политическое и военное значение Городца в XII–XIV вв. было огромным[42]; тогда же Феодоровский Городецкий монастырь приобрел славу одного из крупнейших русских монастырей Владимиро-Суздальского княжества. Пограничный город-крепость Городец и его Феодоровский монастырь неоднократно подвергались разорению. После сожжения Владимира в 1238 г., по сообщению Лаврентьевской летописи, войска Батыя «ови идоша к Ростову, а ини к Ярославлю, а

ини на Волгу на Городець, и ти плениша все по Волзе доже и до Галича Мерськаго»[43]. Городец был далеко не первым городом, разоренным Батыем, но из поволжских земель ему, действительно, одному из первых пришлось принять удар. Переселенцы из Городца на Унжу и в Кострому могли «принести» свои исторические предания времен разорения.

Потеря Городцом чудотворной иконы истолкована как наказание за какие-то грехи, прежде всего грехи иноков древнего Феодоровского монастыря. В результате утраты городом покровительницы на него и стали находить «всякая злая», что привело к окончательному упадку к концу XVII в. Унженский же монастырь, напротив, расцвел и приобрел себе новых заступников и молитвенников. Нет сомнений – унженский автор происходил из монашеской среды, в нем «кипел» дух соперничества с «братьями» других монастырей за славу и чистоту своей обители.

Для большей убедительности он составляет «подборку» исторических фактов, касающихся городецких и костромских земель. Углубляясь в историю Городца, он отмечает помимо Батыева разорения и другие его несчастья: «Потом' же во время благочестивыя державы, великаго князя Димитриа Иоанновича Донскаго, в' лето 6875-е, месяца иуниа въ 15 день, громомъ велиимъ, и молниями страшными порази множество людей, и смерти преdаде: *а наипаче поби весь монашеский чинъ* мужеска полу и жен'ска. И потомъ на другое лето, во святый и великий четвертокъ, от грома и от молнии зажжеся, и сгоре соборная церковь святаго архаггела Михаила, и иныя церкви и домы многия. И потомъ и иныя напасти на него быша: и конечьнее, в' самое прииде запустение, несведомыми судбами Божиими»[44].

Приведенный текст, очевидно, восходит к «Русскому хронографу» (3-ей ред.). Ср.: «В лето 6874... на Городце побило громомъ черньцы и черницы. И в' великии четверткъ молния многи церкви пож'же»[45]. Однако в унженском «Сказании вкратце» трагизм упадка нижегородского Городца сознательно усилен: «Градъ бяше великихъ князей, подобенъ Ростову, Суждалю, Ярославлю, и иным великим градовом[46], обаче претворися в' село малое: и потомъ преданъ бысть, яко единъ от селъ, во уездъ граду Юрьеву Поволскому: иныя же части его граду Балахне, иже и доныне тако пребываютъ»[47]. Автору были известны и другие ле-

тописные источники [48]. В приведенном отрывке обращает на себя внимание утверждение о наследовании славы некогда могущественной столицы самостоятельного княжества Городца костромским городом Юрьевцем Повольским.

Костромская история выглядит более оптимистично. Из нее отобраны позитивные события. Этот отбор фактов, вероятно, был близок точке зрения самого автора текста, однако мы их обнаруживаем все в том же «Русском хронографе» 3-й редакции. К нему восходит включенный в «Сказание вкратце» сюжет об укрывательстве в Костроме Дмитрия Донского во времена нашествия на Москву Тохтамыша: «оуповая великий князь, яко всесилная и всемилостивая христианская помощница, Пресвятая Богородица, пребывающу ему на Костроме, при чудотворней ея и божественней иконе Феодоровской, не предасть его в' руки безбожнаго того царя, занеже и велицей реце Волге тамо текущей, поганый той царь, не имать что сотворити ему, возбраняемь от реки преити ко граду Костроме. Еже и бысть» [49]. Конечно, использовался какой-то костромской вариант «Хронографа», так как в «Русском хронографе» 3-й редакции нет упоминания о покровительстве Феодоровской иконы великому князю.

Опираясь на «Хронограф», унженский автор рассказывает далее о событиях Смутного времени, смерти Бориса Годунова и пострижении в монашеский чин царя Василия Шуйского, после чего — «бяше Российская земля безъ пастырей своихъ, сиречь, не имяше ни царя, ни патриарха» [50]. Далее — о избрании на Российский престол Михаила Федоровича («благороднаго и благовернаго») и о московском посольстве на Кострому, так как Михаил «тогда не в' Москве пребывающу, но на Костроме, во отчине своей живущу, со благоверною материю своею, инокою Марфою, и сего избрания ему не ведущу, ни благочестивей матери его» [51].

В Костроме Михаил и Марфа пользуются покровительством чудотворной Феодоровской иконы, находящейся в Успенском соборе: «К ней же непрестанно притекающе» с просьбами спасти Михаила от врагов-поляков, а также «моления изливаше» о Филарете, «митрополите Ростовскомъ и Ярославском», «да сподобит' его паки возвратитися из' Польския земли, в царствующий градъ Москву» [52].

Другим покровителем царственной семье стал Макарий Желтоводский и Унженский. «Другое же имяше прибежище: монастырь богоноснаго отца Макариа, иже на Оунже, в' нем же многоцелебный гробъ его». В Унженский монастырь Марфа «часто приходящи припадающе со слезами» к раке чудотворца. Иногда она брала с собою Михаила и «с нимъ обще припадающе ко всечестному гробу» Макария[53].

Московское посольство, достигнув Костромы, отправляется в Успенский собор. После молебна в присутствии множества народа глава посольства Рязанский архиепископ Феодорит берет в руки чудотворную Феодоровскую икону, «и иныя святыя иконы, и честныя кресты» и с торжественной процессией отправляется в Ипатьевский монастырь, где находились Михаил и Марфа.

Описание процессии к Ипатьевскому монастырю, перечень ее участников и сцена слезного «умоления» Марфы дать согласие на венчание сына на царство хорошо известны не только из «Хронографа», но и из современной событию официальной «Грамоты об избрании на царство Михаила Федоровича» (1613 г.). Особенность нашего «Сказания вкратце» — в упоминании Феодоровской иконы как главной участницы церемонии. Все прочие источники ее не называют, хотя в остальном их повествование совпадает. Так, согласие Марфы объясняется не столько убедительностью просьб московских посыльных, сколько присутствием чудотворной иконы: «наипаче же пришествия ради в' монастырь сей пречестныя сея и чудотворныя иконы... предаю вамъ сына своего возлюбленнаго». И далее: «Обаче вручаю его не вамъ, но всесильней нашей заступнице... пред' сею ея пречестною и чудотворною иконою..., не от моея руки, но от божественныя иконы...» и т. п.[54] В тексте также особым написанием отчества Михаила *Феодоровича* подчеркивается его связь с *Феодоровской* иконой. Икона становится покровительницей юного Михаила Романова и новой царствующей династии.

После благословения на российский престол Михаила Федоровича «бысть в' той день во граде Костроме, [потом' же вскоре и в' царствующемъ граде Москве] превелия радость всемъ православным христиономъ». А через некоторое время, «по возшествии на царский престолъ» Михаила Федоровича, «общим духовнымъ согласиемъ, составиша радостное торжество, и благо-

дарственный праздникъ чудотворней иконе... Феодоровской: еже и до ныне, во граде Костроме, и во всехъ пределехъ его, и во иныхъ градехъ и селехъ, идеже аще кто восхощетъ, всечестно совершается месяца марта въ 14 день, на память преподобнаго отца нашего Венедикта. И в' церковной книзе, глаголемей Прологе, повесть о всечестней сей иконе Феодоровской, оттоле начаша печатати, еже и до днесь непременно содеваютъ»[55].

Подобный развернутый письменный рассказ об «участии» Феодоровской иконы в избрании нового русского царя в 1613 г. пока известен нам только по рукописи первой трети XVIII в. Костр. 8.

В описании событий, связанных с избранием Михаила Федоровича, автор нашего «Сказания вкратце» явно использовал костромские источники, происходившие из Ипатьевского монастыря. Интересно, что в состав традиционного «Сказания о Феодоровской иконе» (ни в одну из его редакций, кроме текста в Костр. 8) этот сюжет не вошел, что, конечно, свидетельствует в пользу раннего, до 1613 г., происхождения первоначальной редакции «Сказания о Феодоровской иконе»[56].

«Сказание вкратце» развивает и второй, довольно редкий в письменных источниках сюжет – путешествие Михаила Федоровича и инокини Марфы в Макариево-Унженский монастырь, предпринятое, как мы уже отмечали выше, в 1619 г. по инициативе Филарета, освобожденного из плена («молитвами российских чудотворцев, с' ними же и великаго чудотворца Макария Желтоводскаго и Оунжескаго»[57]) и принявшего сан патриарха. Рассказ этот характерен для костромских, главным образом, «унженских» памятников[58].

Другими побудительными причинами паломничества в «пречестную Лавру... отца нашего Макариа» стало желание, как сообщается в тексте, «воздати обеты» заступничеству Феодоровской иконы и покровительству чудотворца Макария. Поэтому выделяются только два главных пункта царского богомолья[59]: Макариево-Унженский монастырь (поставлен на первое место) и Кострома, Успенский собор. После «пришествия» царя Михаила Федоровича на Унжу монастырь «яко рай, наипаче процвете». Унженскому автору было известно и «Житие Макария Желто-

водского и Унженского», которым он, вероятно, пользовался при составлении своего «Сказания вкратце» и на которое указал: «от пришествия государя царя, и великаго князя, Михаила Федоровича... и *чудесы* преподобнаго отца оукрашающеся» [60]. Возможно, автор имел в виду какие-то новые чудеса, хорошо известные местным жителям.

Напомним также, что в изложении «Сказания вкратце» посещение Макариево-Унженского монастыря Михаилом и Марфой в 1619 г. было уже вторым, а первый визит состоялся в промежутке с осени 1612 г. до марта 1613 г., в тот период, когда мать и сын укрывались в костромских пределах от поляков, захвативших Москву [61].

Рассказ о посещении Михаилом Федоровичем в 1619 г. Унженского монастыря читается и в сборнике Унд. 105 в составе «Повести о иконе Пресвятыя Богородицы во обители преподобнаго Макария Оунжескаго чудотворца». В Унд. 105 рассказ краток, а вместо Феодоровской иконы, Михаил Федорович поклоняется иконе Макарьевской, находящейся у раки святого [62].

Эпизод паломничества Михаила и Марфы в Унженскую обитель попал также в особую унженскую редакцию «Жития Макария Желтоводского и Унженского», известную исследователям пока только в трех списках – ИРЛИ, Древлехран., собр. Лукьянова, № 51; РНБ, F. I.-861 и РНБ, ОЛДП, F. 21 [63]. Все списки – первой половины XVIII в. и, возможно, требуют более тщательного палеографического анализа для уточнения и сужения их хронологических рамок. Вероятно, к «унженской» редакции «Жития» была составлена особая редакция Службы Макарию Желтоводскому и Унженскому. Так, в F. I-861 и в Унд. 105, содержащих Службу Макарию, читаем: «чудесы твоими... и христолюбиваго царя Михаила оудивилъ еси: иже гробъ твои честный пришедъ лобызаше» [64]. Вопрос о редакциях Службы Макарию Желтоводскому и Унженскому в современных исследованиях еще не поднимался.

В унженской редакции «Жития» рассказ о паломничестве в монастырь назван «Историа вкратце о пришествии великого государя царя и великого князя Михаила Федоровича, всея России самодержца, во святую и чудотворную Унжескую обитель преподобнаго и богоноснаго отца нашего Макариа, Желтоводскаго и

Унжескаго чудотворца» (во всех трех списках)[65]. Там же упоминается о паломничестве Михаила и Марфы из Костромы в Унженский монастырь еще до избрания Михаила на царство, что совпадает с указанием сборника Костр. 8. Собственно, и само название «История вкратце» из «Жития» очень напоминает «Сказание вкратце» из Костр. 8. Весь эпизод с путешествием Михаила на Унжу в «Житии» и в Костр. 8 изложен очень близко и позволяет предположить, что именно унженскую редакцию «Жития» использовал автор Костр. 8.

Таким образом, Костр. 8, Унд. 105 и три списка унженской редакции «Жития Макария Желтоводского и Унженского» (а также, вероятно, и особая редакция Службы) содержат общие сведения из истории монастыря на Унже, не встречающиеся в других литературных источниках. Исходным для них мог стать только унженский монастырский текст довольно позднего происхождения (возможно, конца XVII — начала XVIII в.).

Но вернемся к анализу уникального текста из Костр. 8, выделенного нами как самостоятельное произведение «*Повесть* о преписанней с' тоя чудотворныя иконы [Феодоровской], яже ныне водворяется в' церкви Пресвятыя Богородицы, во области Макариева Оунжеского монастыря в' селе именуемомъ Макариеве». Эта «Повесть» продолжает «Сказание вкратце»; хотя внутри связного повествования о костромской Феодоровской иконе и событиях вокруг Михаила Федоровича она никак структурно не выделена, но стилистически резко отличается от всего предыдущего рассказа. Если первая часть сохраняет следы работы компилятора, использовавшего различные источники, то вторая часть явно оригинальна в изложении фактов из истории Макариево-Унженского монастыря первой трети XVIII в.

«По летехъ же многихъ по посещении государя царя... Михаила Федоровича. Бысть во ономъ Макариеве монастыре, иже на Оунже, *игуменъ Леонтий*», который, вспомнив о посещении монастыря Михаилом Федоровичем и о его особом почитании костромской Феодоровской иконы, захотел иметь у себя в монастыре копию чудотворной иконы. Для Феодоровской иконы он задумал даже «воздвигнуть» церковь во имя Успения Богородицы (как в Костроме) в монастырском селе Макарове[66]. То, что Леон-

тия так вдохновляет славная история Унженского монастыря, явно выдает его «унженское» происхождение[67]. Мотив обращения к истории понятен: «и сего праведнаго и блаженнаго, и присновоспоминаемаго, и кроткаго царя память во оной церкви, присно ведома будетъ и поминаема».

Прежде чем затеять постройку нового храма в монастыре, Леонтий, вероятно, очень внимательно ознакомился с источниками по истории монастыря и «Житием» его основателя, поскольку в уста самого Леонтия в начале «Повести» вложена цитата из риторического вступления пространной редакции «Жития Макария Желтоводского и Унженского»: «яко да писанное въ Божественномъ исполнится Писании: память праведнаго с' похвалами... в' память вечную будетъ праведникъ»[68].

Задуманное Леонтий исполнил так. В городе Юрьевце Повольском жил посадский человек Иоанн Космин по прозванию Павлов. Иоанн однажды пришел в монастырь помолиться и имел беседу с игуменом Леонтием «от Божественных Писаний, и о неизреченных чудесехъ Пресвятыя Богородицы». Когда речь зашла о Феодоровской иконе, то игумен поделился своим желанием иметь у себя в монастыре точную копию чудотворной Феодоровской иконы, «яже на Костроме». В ответ Иоанн сообщил, что у него дома, в Юрьевце Повольском, «таковое обретается безценное сокровище, древняго зографства»[69], сам же он уже стар и с радостью передаст икону в Унженский монастырь. Через некоторое время Феодоровская икона «подобиемъ преписанней с' самыя чудотворныя иконы» была принесена в монастырь и поставлена в Троицком соборе. Произошло это в 1720 г. 28 сентября[70].

С этого момента игумен Леонтий стал готовиться к строительству Успенского храма в селе Макарове «на водворение тоя всечестныя иконы». В 1728 г. он получает благословение от Синода, и вскоре «создана бысть оная святая церковь, изрядная и дивная», в нее же торжественно внесли копию Феодоровской иконы, принесенную из Юрьевца Повольского, и поместили в местный ряд иконостаса справа от алтаря.

9 мая 1730 г. храм освятил сам игумен Леонтий и установил с этого времени «праздникъ пресветло торжествовати, месяца октовриа въ пятый день... зане в' техъ днехъ принесена бысть оная

божественная икона, изъ града Юриева Поволскаго, в' монастырь чудотворца Макариа Оунжеский, изъ монастыря же в' село Макариево». Выбор даты праздника учитывал и время пребывания Михаила Федоровича в 1619 г. в Унженском монастыре на богомолье, указывая одновременно на источники: «во онехъ числехъ пришествие его бяше в' монастырь сей... яко же о томъ *во историахъ, и в' чудесехъ* преподобнаго Макария повествуется»[71].

«Чудеса» Макария — это какое-то его «унженское» «Житие»[72]. А «истории» — вероятно, местные записи о царском паломничестве, сделанные во второй половине XVII в. и ставшие затем востребованными костромскими и унженскими писателями и редакторами. Можно предположить также, что под «историями» скрывается обычная монастырская летопись. Во всяком случае, в конце XVII в. монахом Унженского монастыря Леонидом была составлена «Летопись», ставшая впоследствии главным источником сведений по его истории[73]. Игуменом Унженского монастыря, непосредственно перед Леонтием Павловым, действительно, с 1700 по 1714 г. был Леонид[74]. Не он ли потрудился над «Летописью» еще до своего игуменства? И не Леонтий ли Павлов, «наследник» Леонида, использовал «Летопись» в собственных литературных трудах? Текст анализируемой нами «Повести» из Костр. 8 изобилует подробностями и мотивациями действий, которые входят в круг интересов и полномочий настоятеля обители. Более того, роль Леонтия во всех монастырских постройках и нововведениях подчеркнута особо. Так же обозначены его глубокие контакты с Юрьевцем Повольским, ведь даже с простым горожанином Леонтий беседовал о сложных богословских вопросах — чудесах от святынь, и делился своими сокровенными желаниями.

Праздник в честь освящения Успенского храма и перенесения в него копии чудотворной иконы игумен Леонтий назвал «Соборъ Пресвятыя Богородицы Феодоровския». Для него предназначалась новая Служба явлению Феодоровской иконы. Не будем детально анализировать смысловые параллели «Собора» к общерусскому празднику явления Феодоровской иконы, отмечаемому 14 марта, — они очевидны.

Присмотримся повнимательнее к личности «героя» и возможного автора Костр. 8 Леонтия. Игумену Макариево-Унженского

монастыря Леонтию в «первый период» его игуменства – с 1714 по 1727 г. – современные исследователи приписывают авторство «Повести о иконе Пресвятыя Богородицы во обители преподобнаго Макария, Оунжескаго чудотворца» в составе Унд. 105 [75]. Повесть была предположительно составлена во второй половине 1718 г. (на основании указанной в тексте даты обновления Макариевской иконы Килиллом Улановым в 1716 г. [76] и упоминания 18 июля 1718 г. как времени возвращения иконы из Москвы в Унженский монастырь) [77].

Монах Троицкой Кривоезерской пустыни Филумен в середине XIX в. в своих «Исторических записках» сообщает о принадлежности Леонтию, бывшему ранее, с 1711 по 1714 г., игуменом Кривоезерской пустыни, «Сказания об иконе Иерусалимской Божией Матери». Текст «Сказания» почти полностью опубликован Филуменом по известной ему монастырской рукописи; опущены, вероятно, лишь риторические включения [78]. В нем Леонтий сообщает о себе дополнительную информацию: «Живущу ми во обители Пречистыя Богородицы, честнаго и славнаго ея Успения, и угодника ея, святителя Христова и чудотворца Николая, яже близь царствуящаго града Москвы, на Перерве Москвы реки, прииде ми некогда помыслъ, како бы безценный бисеръ и многобогатное сокровище снискати обители святей Кривоезерстей, яже при граде Юрьевце-Повольскомъ» [79]. Леонтий добавляет, что бывал он не раз в московском Успенском соборе, молясь перед чудотворной Иерусалимской иконой.

В «Сказании о иконе Иерусалимской Божией Матери» сообщается о пострижении в 1709 г. царского живописца Кирилла Уланова в Троицком Кривоезерском монастыре близь Юрьевца Повольского. Приняв иноческий сан под именем Корнилия, он приступает к написанию иконы Иерусалимской Богоматери, точной копии чудотворной иконы Иерусалимской Богоматери из Успенского собора Московского Кремля [80].

В 1711 г. Леонтий становится игуменом «по прошению тоя Кривоезерския лавры монахов» и «по благословению преосвященнаго Стефана (Яворского), митрополита Рязанскаго и Муромскаго». 20 августа 1711 г. Леонтий освящает икону Иерусалимской Богоматери, написанную Корнилием, и устанавливает в этот день праздник ее местного почитания в Кривоезерской пусты-

ни. С того же времени икона стала считаться чудотворной и носилась по приходским церквям и домам для совершения молебнов[81]. В последующие три года своего игуменства Леонтий приложил немало усилий для прославления иконы и ее украшения и даже посылал монахов в Москву для сбора денег и различных серебряных вещей[82].

В 1714 г. Леонтий был переведен игуменом в Макариево-Унженский монастырь, где и продолжил свою активность по прославлению чудотворных икон[83]. После Леонтия в Кривоезерской обители игуменом стал Корнилий (Кирилл Уланов)[84].

Л. Тарасенко, ссылаясь на указания «Исторического описания Троицкого Кривоезерского монастыря» 1817 г. (выписки из монастырских бумаг) из Ивановского Областного архива, относит дату написания «Сказания о Иерусалимской Божьей Матери из Кривоезерской пустыни» и Службы ей к 1719 г., т. е. уже ко времени игуменства Леонтия в Макариево-Унженском монастыре[85]. Однако, как нам известно из самого текста «Сказания», праздник был установлен еще в 1711 г., и к тому времени или несколько позже, по крайней мере, служба должна была существовать[86].

Начало игуменства Леонтия в Макариево-Унженском монастыре ознаменовалось постройкой деревянной церкви в честь чудотворной Тихвинской иконы в монастырском селе Коврове. Этому событию была посвящена «Повесть», вероятно, также составленная Леонтием[87]. Первоначально «Повесть о Тихвинской иконе Богоматери в Унженском монастыре», очевидно, была самостоятельным текстом и могла сопровождаться особой Службой. Но обнаруживаем мы ее лишь в составе так называемой «унженской» редакции «Жития Макария Желтоводского и Унженского», где она образует самостоятельную главу: «Повесть о создании святыя церкве во имя Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии, близъ обители святаго чудотворца Макариа. И о написании иконы Тихфинския Пресвятыя Богородицы»[88]. Сюжет «Повести» отсылает к 32 чуду «преподобнаго отца Макариа, како явися на Тихфине» того же «Жития»[89]. Макарий чудесно является в Тихвинской обители и предсказывает ей гибель от огня из-за скверного жития монахов, особенно пьянства. Так и случилось — Тихвинский монастырь вскоре сгорел[90].

Строительство храма в честь Тихвинской иконы в пределах Унженского монастыря должно было стать напоминанием монастырской братии о чудесах Макария и о необходимости благочестия[91]: «И сотворше вси обители сея священномонаси, и монаси, совет со *игуменомъ своимъ Леонтием'*... взяша благословенную граммату, в' царствующем граде Москве... И в'скоре... начаша храмъ той святый... здати, близъ обители, в' селе монастырском, еже имянуется Коврово»[92]. Основание храма было положено 11 октября 1715 г. «Всечестную же икону... именуемую Тихфинскую, оубедиша написати новую, во граде *Юрьеве Поволскомъ*, въ монастыре пресвятыя живоначалныя Троицы, иже нарицается Троезерская пустыня, благоговейнаго зографа, достоинством' игуменства почтеннаго, именем *Корнилиа*». Таким образом, Леонтий обращается к своему давнему другу иконописцу Кириллу Уланову, Корнилию, заменившему самого Леонтия на игуменском посту в Троицком Кривоезерском монастыре. Корнилий пишет копию чудотворного образа Тихвинской Богоматери[93]. Икону приносят сначала в Троицкую церковь Унженского монастыря, а затем – в село Коврово в Тихвинский храм. Новосозданную Тихвинскую церковь в Макариево-Унженском монастыре освятил игумен Леонтий по благословению местоблюстителя патриаршего престола митрополита рязанского и муромского Стефана (Яворского) 14 февраля 1717 г.[94] Тогда же установили праздновать в новой Тихвинской церкви 3 раза в год «повсеместно» 26 июня (общероссийское почитание Тихвинской иконы), в неделю Православия и во вторник «Светлой седмицы». В эти дни совершался в Тихвинскую церковь крестный ход с иконами из Макариева Унженского монастыря[95].

В том же 1717 г. при игумене Леонтии в Тихвинскую церковь бывшим келарем Унженского монастыря Стефаном Соколовым (а затем архимандритом Воскресенского монастыря в Черепове) была пожертвована еще одна Тихвинская икона[96].

В 1728 г., уже во второй срок игуменства[97], Леонтий начинает постройку придела в честь Иоакима и Анны к Троицкому собору Унженского монастыря. Придел был освящен в 1730 г. По случаю этого события в книгописной мастерской монастыря особой популярностью пользуются богослужебные тексты «Память Иоакима и Анны», «Зачатие Анны», «Успение Анны», «Паремии

богоотцам Иоакиму и Анне», попавшие в сборник Унд. 105[98]. Появление перечисленных текстов, как и само составление сборника Унд. 105, Л. Тарасенко связывает с освящением «богоотцовского» придела[99]. Побудительным мотивом к освящению придела в январе 1730 г. могло послужить восшествие на российский престол 25 января 1730 г. императрицы Анны Иоанновны. В тексте «Пристежения» к «Повести о иконе Богородицы во обители преподобного Макария», помещенной в Унд. 105 (Л. 55 об. — 59 об.), рассказывается о московской «благочестивей вдовице, честнаго звания, именем Анне *Иоаннове* дщере, жене бывшей, Полтева некоего полковника». Эта Анна Иоанновна, «яко древняя Иудифь», возжелала видеть чудотворную Макарьевскую икону и попросила принести ее в Москву. Желание было исполнено, а благочестивая Анна пожертвовала на украшение образа многие дары[100]. Хотя излагаемые в «Повести» события относятся к 1718 г., созвучие имен и характеристики слишком «говорящие», чтобы увидеть в них простое совпадение. Без сомнений, сборник Унд. 105, даже без дополнительного палеографического анализа, выдает свою принадлежность к 30-м годам XVIII в.[101]

В том же 1730 г. игумен Леонтий начинает строительство каменной Успенской церкви в монастырском селе Макарове (Костр. 8), а при церкви — каменных больничных келий. Упоминание о строительстве каменной Успенской церкви в Унженском монастыре в память визита в него царя Михаила Федоровича обнаруживается также в «унженской» редакции «Жития Макария Желтоводского и Унженского», где этому событию выделена небольшая, но самостоятельная глава. «Житие» сообщает: «Начата же та святая каменная церковь Оуспения Пресвятыя Богородицы, и совершися, при игумене того монастыря Леонтии»[102]. Обратим внимание, однако, на то, что в «Житии» рассказ о строительстве Леонтием Успенского храма (1730 г.) предшествует повествованию о строительстве Тихвинского храма (1717 г.) и написании копии Тихвинской иконы Кириллом Улановым, что указывает на вторичность этих эпизодов в составе «унженской» редакции «Жития» Макария.

Нарушение в хронологии строительства в Макариево-Унженском монастыре, обнаруженное в «Житии», с одной стороны, и

указание в рукописи Костр. 8 на какой-то местный источник «чудес» Макария, с другой, подталкивают к следующим выводам:

— известная на данный момент исследователям «унженская» редакция «Жития Макария Желтоводского и Унженского» (три списка середины XVIII в.) [103] могла быть составлена только после 1730 г. (самая поздняя дата, приводимая в тексте), но до ухода из монастыря игумена Леонтия в1741 г. (обширные вставки о его деятельности в монастыре);

— «унженской» редакции «Жития» Макария, вероятно, предшествовала другая редакция «Жития» (пока неизвестная), также составленная в монастыре, но без вставок времен Леонтия (на нее ссылается Костр. 8); она явилась источником для Костр. 8, в части повествования о Михаиле Федоровиче; время ее составления можно отнести к рубежу XVII–XVIII вв.;

— «унженская» редакция «Жития» Макария и рассматриваемые нами рукописи Унд. 105 и Костр. 8 имели общий поздний источник исторических сведений о Макариево-Унженском монастыре (возможно, они опирались на утраченную «Летопись» монаха Леонида).

Таким образом, в первой трети XVIII в. в Макариево-Унженском монастыре возникает особый центр по переработке более ранних памятников письменности, связанных с местной историей. Вдохновителем, организатором, а возможно, и автором сочинений о местночтимых иконах и особой «унженской» редакции «Жития Макария Желтоводского и Унженского» мог быть настоятель монастыря Леонтий. Ему же мы предположительно атрибутируем «феодоровский» цикл из новонайденного сборника РГБ, Костр. собр., № 8, первой трети XVIII в., происходящего из Макариево-Унженского монастыря.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Строев П.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российския церкви. СПб., 1877. Стб. 857.

[2] Там же. Стб. 879.

[3] *Диев М. Я., протоиер.* Словарь писателей духовного и светского чина Костромской губернии. СПб., 1892; *Филумен, иеродиак.* Исторические записки о Троицкой Кривоезерской общежительной пустыне Костромской епархии. М., 1862; *Херсонский И.* Летопись Макариева Унженского монастыря Костромской епархии. Вып. 2. Кострома, 1892.

[4] *Тарасенко Л.* «Повесть о иконе Пресвятые Богородицы во обители преподобного Макария, Унженского чудотворца» — неизвестное сочинение начала XVIII века // Филевские чтения: Сб. ст.: В 4 ч. Ч. 4. М., 1993. С. 8–16.

[5] См.: *Крживоблоцкий Я.* Материалы для географии и статистики России. Костромская губерния. СПб., 1861. В Приложении — подробная карта Костромской губернии. Среди принадлежавших ранее к нижегородским землям названы Ветлуга, Урень, Тонкино, Макарьев, Пучежь и др. деревни и села пограничной территории по реке Унжа. В настоящее время многие из перечисленных населенных мест восточнее Унжи снова принадлежат Нижегородской обл.

[6] Описание Костромского собрания, ф. 833. Т. 1. С. 9–12. Рукопись описана Ю. Д. Рыковым. Благодарю Ю. Д. Рыкова и Ю. В. Анхимюка за любезное указание этого источника.

[7] Сходными признаками обладают также «макарьевские» сборники: ИРЛИ, Древлехранилище, собр. Лукьянова, № 51; РНБ, F. I. 861; РНБ, ОЛДП, F. 21. Все они содержат Службу и *особую* редакцию «Жития» Макария Желтоводского и Унженского, датируются по бумажным знакам 20–40 гг. XVIII в. и по своему происхождению относятся исследователями к «унженским». См. об этих сборниках: *Понырко Н. В.* Обновление Макариева Желтоводского монастыря и новые люди XVII в. — ревнители благочестия // ТОДРЛ. Т. 43. СПб., 1990. С. 61–62 (и примеч.); *Ерофеев Д. Р.* Редакции Жития Макария Желтоводского и Унженского // Опыт по источниковедению. Древнерусская книжность. Вып. 4. СПб., 2001. С. 59–68.

Например, анализ почерка, бумаги и художественных особенностей рукописи РНБ, F. I. 861 («Служба и Житие Макария, Желтоводского и Унженского чудотворца») позволяют нам предположить, что она была выполнена одним из писцов, работавших над сборниками Унд. 105 и Костр. 8. Его почерк мы назвали почерком «мастера» — прямой полуустав. В тождественном стиле в рукописи РНБ, F. I. 861 выполнены заставки и концовки текстов, а также — сохранен характерный «уголок», выделяющий последнее слово на листе.

[8] Наиболее поздняя по времени бумага в сборнике Унд. 105 датируется Ю. В. Анхимюком серединой 30-х гг.: «лл. 61–87 — герб Амстердама на постаменте, корона без намета, с контрамаркой "F MAROT", сходен — Дианова. Амстердам, № 353 — 1735 г., ср.: Клепиков. Амстердам, № 73 — 1730 г.; лл. 88–134 — 1719–1720 гг.». В сборнике Костр. 8: «лл. 61–101,

145–148 – герб Амстердама, корона без намета, на постаменте контрамарка “F MAROT” – Дианова. Амстердам, № 353 – 1735 г., ср.: Клепиков. Амстердам, № 73 – 1730 г.». Приношу благодарность Ю. В. Анхимюку за подробные консультации по датировке бумаги указанных двух сборников.

[9] *Тарасенко Л.* «Повесть о иконе Пресвятые Богородицы во обители преподобного Макария, Унженского чудотворца» – неизвестное сочинение начала XVIII века // Филевские чтения: Сб. ст.: В 4 ч. Ч. 4. М., 1993. С. 8–16.

[10] См.: *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969. С. 210; *Позднякова Н. И.* Максим Грек – автор «Канона Параклиту» // Литература Древней Руси. Вып. 2. М., 1978. С. 57–66.

[11] Описание знаменитой процессии церковных иерархов и бояр, двинувшихся из Москвы в Кострому в Ипатьевский монастырь для «умоления» Михаила на царство, было включено Авраамием Палицыным, участником процессии, в его «Историю». Практически сохранив стилистику Авраамия, рассказ о «Посольстве на Кострому» вошел затем в «Русский Хронограф» 3-й редакции.

Помимо политических событий, привлекших внимание к Феодоровской иконе Богоматери, были причины и частного характера, выдвинувшие на какой-то период костромскую землю в исторические «лидеры». Мать Михаила Федоровича, инокиня Марфа (Ксения Ивановна) происходила из костромского рода Шестовых, владевшего обширными земельными угодьями, включая знаменитое село Домнино, где собственно и укрывались от поляков Марфа и Михаил в начале XVII в.

[12] См.: Письма русских государей и других особ царского семейства, изданные Археографической комиссией. Т. 1: 1526–1658. М., 1848.

[13] Троицкая церковь была деревянной. Ее приделы были посвящены: 1) иконе Богоматери Знамение, 2) муч. Антипе, 3) кн. Александру Невскому и 4) Варлааму Хутынскому.

[14] *Филумен.* Исторические записки... С. 9–12.

[15] Там же. С.19–21.

[16] В начале XVIII в. к Троицкой Кривоезерской пустыни были приписаны запустевшие к тому времени обители: Успенская Дорофеева пустынь, Троицкая на р. Немде, Троицкая Сергиева в Пелеговее (*Филумен.* Исторические записки... С. 21–22).

[17] О живописных работах Кирилла Уланова см.: *Успенский А. И.* Царские иконописцы и живописцы XVII в.: Словарь. М., 1910. С. 277–280. См. также новейшее издание: Словарь русских иконописцев XI–XVII веков / Ред.-сост. И. А. Кочетков. М., 2003. С. 668–676.

[18] См., например, самый ранний известный нам рукописный источник: РГБ, ф. 178, Музейное собр., № 6459. Это – отдельный список «Сказания о Феодоровской иконе» с указанием точной даты его создания – 1670 г. (запись писца), озаглавленный «Книга молебная и служба и чюдеса» ико-

ны Феодоровской Богоматери. Пространной редакции «Сказания о Феодоровской иконе» в этом списке предшествует Служба иконе Богоматери «Живоносный источник» (л. 1 об. – 38 об.).

[19] См.: РНБ. ОЛДП, № 137, лицевой сборник конца XVII в. «Служба Феодоровской иконе».

[20] Пролог. М., 1662. Л. 72–74 об. Чтения на 14 марта.

[21] Макарий основал монастырь на Унже в 1439 г., после разорения татарами его Троицкой обители на Желтых водах, как сообщается в «Житии» Макария XVI в. О времени и месте происхождения ранней редакции «Жития» см.: *Понырко Н. В.* Житие Макария Желтоводского и Унженского // Словарь книжников и книжности Древней Руси: Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 1. Л., 1988. С. 291–293.

[22] Костр. 8. Л. 37 об. –38.

[23] Там же. Л. 53.

[24] Там же. Л. 55.

[25] Там же. Л. 61 об.

[26] Проложная редакция «Сказания о Феодоровской иконе» была опубликована митрополитом Макарием в его «Истории». См.: *Макарий*, митр. История русской церкви. Т. 3. СПб., 1857. С. 266–267 (прим. 103). См. также: *Державина О. А.* Пролог: Избранные тексты. М., 1990. С. 285–287.

[27] Костр. 8. Л. 77.

[28] Там же. Л. 64 об. и сл.

[29] Там же. Л. 67 об.

[30] Там же. Л. 68 об. – 69. См. анализ этого эпизода в разных редакциях «Сказания о Феодоровской иконе» XVII века: *Нечаева Т. В.* «Сказание о Феодоровской иконе» первой трети XVII века: Местная легенда и литературный текст // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 6. Ч. 1. М., 1994. С. 140–164.

[31] Костр. 8. Л. 66 об.

[32] Там же. Л. 69 об.

[33] Самый ранний список минейной редакции «Сказания о Феодоровской иконе» – в составе Четьих Миней Иоанна Милютина: ГИМ, Синод. собр., № 808. Л. 764–771 (1646–1654 гг.).

[34] Самый ранний известный нам список пространной редакции: РГБ, ф. 178, Музейное собр., № 6459. 1670 г.

[35] См., например, машинописную Опись собрания Костромской библиотеки РГБ (ф. 138), а также Опись Костромского собрания РГБ (ф. 833).

[36] Костр. 8. Л. 64 об. –65.

[37] Там же. Л. 66 об.

[38] См.: *Зверинский В. В.* Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. Т. I. С. 92–98 (№ 62). См. также: *Денисов Л. И.* Православные монастыри Российской империи. М., 1908. С. 536–537.

[39] Костр. 8. Л. 67. Ни в одной из известных нам других, более ранних редакций «Сказания о Феодоровской иконе» подобный акцент не присутствовал.

[40] Там же. Л. 70 об.

[41] См.: *Кучкин В. А.* Нижний Новгород и Нижегородское княжество в XIII–XIV вв. // Польша и Русь: Черты общности и своеобразия в историческом развитии Руси и Польши XII–XIV вв. / Под ред. Б. А. Рыбакова. М., 1974. С. 235.

[42] В конце XIII в. Городцу принадлежало административное главенство в Среднем Поволжье. До начала XIV в. Городец (Радилов) был столицей удельного княжества. *Кучкин В. А.* Нижний Новгород... С. 238, 239.

[43] Летописные повести о монголо-татарском нашествии / Подгот. текста, пер. и коммент. Л. А. Дмитриева // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5: XIII век. СПб., 2000. С.98.

[44] Костр. 8. Л. 70 об. –71.

[45] Хронограф 3-й ред. РГБ, собр. Костр. библиотеки, № 183, рукопись конца XVII в. Л. 573 об.–574. Аналогично: Собр. Егорова, № 753. Хронограф 3-й ред., третья четверть XVII в. Л. 658 об.

[46] Ср. с костромской редакцией «Жития» легендарного патрона владимиро-суздальских земель в. к. Георгия Всеволодовича, погибшего в сражении на р. Сити в 1238 г.: «Сам же благоверный великий князь Георгий нача господствовати во иных великих градех на Городце и в Суждали...» (Путь к граду Китежу: Князь Георгий Владимирский в истории, житиях, легендах / Подгот. текстов и исслед. А. В. Сиренова. СПб., 2003. С. 126). Обратим внимание, что костромская редакция «Жития» Георгия Всеволодовича известна А. В. Сиренову в единственном списке второй четверти XVIII века. Там же излагается легенда об основании Юрьевца Повольского кн. Георгием Всеволодовичем. Исследователь полагает, что эта легенда сложилась в стенах Костромского Ипатьевского монастыря и послужила одним из источников костромского «Жития» (Там же. С. 89–90, 131–132).

[47] Костр. 8. Л. 71. Автор «Сказания» слегка преувеличивает, хотя и не далек от истины. В начале XV в. по договору в. к. Василия Дмитриевича с серпуховским князем Владимиром Андреевичем Юрьевец Повольский с волостями (среди прочих городов) был приписан к Городцу. См.: *Кучкин В. А.* Формирование государственных территорий северо-восточной Руси в X–XIV вв. М., 1984. С. 211–212. С 1448 г. Юрьевец Повольский был присоединен к Московскому княжеству. В 1451 г. Василий Темный уступил его вместе с Городцом суздальскому князю Ивану Васильевичу. А в 1552 г. в. к. Иван IV Грозный передал Юрьевец в удел астраханскому царевичу Кайбуле. С 1745 г. Юрьевец отходит к Нижегородской губернии. См.: *Крживоблоцкий Я.* Материалы... С. 594–595.

[48] В Рогожском летописце читаем: «Того же лета [6875] месяца июля въ 23 день побилъ громъ черньцевъ и черниц на Городци въ монастыри въ

святомъ Лазари на вечерни, а иных по селомъ изби» (ПСРЛ. Т. XV. М., 2000. Стб. 85). «Въ лето 6876 месяца априля 11 въ великыи четвертокъ зажьже громъ и млъниа на Городци зборную церковь святаго Михаила, тако же и въ Суждали святаго Михаила» (Там же. Стб. 87). Но почти сразу соборную церковь архангела Михаила восстанавливают: «Того же лета [6877] князь Борисъ Костянтиновичь Суждальскыи на Городци постави церковь зборную въ имя святаго архагела Михаила» (Там же. Стб. 87). Интересно, что почти аналогичные несчастья, происходившие в Костроме, никак не отмечены автором!

[49] Костр. 8. Л 71 об.—72.

[50] Там же. Л. 72 об.

[51] Там же. Л. 73.

[52] Там же. Л. 73 об.

[53] Там же. Л. 73 об.—74.

[54] Там же. Л. 76.

[55] Там же. Л. 76 об.—77.

[56] Празднование Феодоровской иконе, помимо уже упомянутого 14 марта, совершалось, как известно, также 16 августа. Летний праздник восходит к более древней традиции и связан с явлением иконы в Костроме при Костромском, а впоследствии великом князе Владимирском Василии Ярославиче в середине XIII в.

[57] Костр. 8. Л. 77 об.

[58] См.: *Понырко Н. В.* Житие Макария... С. 62.

[59] Ср. с указанием остановок в переписке Михаила и Марфы с Филаретом: Письма русских государей... С. 9–56.

[60] Костр. 8. Л. 79.

[61] Там же. Л. 73 об.—74.

[62] Унд. 105. Л. 50 об.—51. См. также: *Тарасенко Л.* Повесть... С. 9.

[63] См.: *Ерофеев Д. Р.* Редакции... С. 65. *Понырко Н. В.* Житие Макария... С. 61—63 (описание состава сборника из коллекции Лукьянова, № 51).

[64] Цит. по Унд. 105. Л. 1 об. На мысль о новой «унженской» Службе наталкивают и такие слова: «новая новому Макарию, имнодиа изряднославному» (л. 15 об.).

[65] Эта «История вкратце», по предположению Н. В. Понырко, была написана после 1670 г. См.: *Понырко Н. В.* Повесть... С. 61, примеч. 19.

[66] Костр. 8. Л. 79—79 об.

[67] См. статью «Леонтий» в «Русском биографическом словаре» (Т. 10. СПб., 1914. С. 220). В ней сообщается, что игумен Макариево-Унженского монастыря происходил из посадских людей города Юрьевца Повольского.

[68] Костр. 8. Л. 79 об.

[69] Особую популярность изображение Феодоровской иконы получает во второй половине XVII в., во многом благодаря расцвету костромской и ярославской иконописных школ. Большая артель костромских и яро-

славских живописцев работала в Москве «по требованию» или состояла в «кормовых» Оружейной палаты. Гурий Никитин, один из наиболее знаменитых костромских иконных мастеров, неоднократно писал копии с чудотворной костромской Феодоровской иконы и даже, по предположению В. Г. Брюсовой, поновлял в 1673 г. сам чудотворный образ XIII в. См.: *Комашко Н. И.* Кинешемцев Гурий Никитин // Словарь русских иконописцев XI–XVII веков. М., 2003. С. 323–329. Вместе с Гурием Никитиным над копиями Феодоровской иконы работал другой костромич – Василий Козьмин (две иконы совместной работы Гурия и Василия, из которых одна с клеймами, находятся в Костромском историко-архитектурном музее-заповеднике). См.: Василий Козьмин // Словарь русских иконописцев. С. 340. (Обратим внимание на созвучность фамилии костромского мастера и героя «Повести» – «Космин»; с другой стороны, прозвание «Павлов» совпадает с полным именем самого Леонтия – «Лука Павлов». Не брат ли был Василий Луке? Ведь оба происходили родом из Юрьевца Повольского?) Попробуем предположить, что точную копию чудотворного образа, принесенного в Унженский монастырь, мог выполнить только иконописец высокого мастерства, хорошо знакомый с иконографией Феодоровской иконы – ярославец или костромич.

[70] Костр. 8. Л. 80 об.

[71] Там же. Л. 81 об.

[72] См.: *Титов А.* Троицкий Желтоводский монастырь у стараго Макарья (1435–1887). М., 1887. С. 7. «В утраченной рукописи Унженского монастыря их [чудес] насчитывалось более 300» (со ссылкой на издание: Житие преподобнаго Макария, составленное профессором иеромонахом Макарием. М., 1851). Возможно, на ту же рукопись ссылался И. Херсонский, называя ее «Сказанием о житии и чудесах преп. Макария», составленным («списанным») при Леонтии в первый период его управления монастырем (*Херсонский И.* Летопись... Вып. 2. С. 52).

[73] «Летопись» монаха Леонида находилась библиотеке Унженского монастыря и использовалась И. Херсонским при составлении его «Летописи Макариева Унженского монастыря» во второй половине XIX в. См.: *Херсонский И.* Летопись... Вып. 1. Кострома, 1888. С. 2, 6, 19 и мн. др. Эта «Летопись», в частности, содержала рассказ о паломничестве Михаила Федоровича в Унженский монастырь в 1619 г.

[74] *Строев П.* Списки иерархов... Стб. 857.

[75] См.: *Тарасенко Л.* Повесть... С. 12.

[76]См.: *Комашко Н. И.* Уланов Кирилл Иванов // Словарь русских иконописцев. С. 671. Автор статьи, правда, разделила работу Уланова на поновление Макарьевской иконы в Унженском монастыре, выполненное в 1715 г., и поновление «Богоматери Одигитрия» в том же монастыре, выполненное в 1716 г. Однако из текста самой «Повести» следует, что в 1715 г. был утвержден праздник в честь Макарьевской иконы, а в 1716 г. она была

поновлена игуменом Троицкого Кривоезерского монастыря Корнилием (Кириллом Улановым). См.: Унд. 105. Л. 52, 56 об.

[77] См.: Унд. 105. Л. 55 об.—56, 59 об.

[78] *Филумен.* Исторические записки... С. 25—31.

[79] Там же. С. 25—26.

[80] Там же. С. 24. Икона Иерусалимской Богоматери до 1930 г. находилась в действующей церкви бывшей Кривоезерской пустыни. Атрибутирована Н. И. Комашко Кириллу Уланову. См.: *Комашко Н. И.* Уланов... С. 671, 675 (№ 5).

[81] *Филумен.* Исторические записки... С. 32. В 1720 г. обычай носить икону Иерусалимской Богоматери по окрестным приходам и домам был подтвержден архиепископом Нижегородским и Алаторским Питиримом, к епархии которого принадлежала тогда Кривоезерская пустынь.

[82] Там же. С. 37.

[83] Тогда же, в 1714 г., игумену Леонтию было поручено заведовать Унженской десятиной (в которой числилась 61 церковь) и «межъ духовнаго и церковнаго чина людей расправу чинить вместо Галичскаго Паисеина монастыря архимандрита Филарета Наумова». См.: *Херсонский И.* Летопись... Вып. 2. С. 52.

[84] Корнилий управлял Кривоезерской пустынью до 1720 г., а затем принял схиму под именем Карион. Он скончался в 1731 г., на месте захоронения его останков в Кривоезерской пустыни в 1735 г. был построен каменный Троицкий собор. См.: *Филумен.* Исторические записки... С. 39. О иконописных работах Корнилия в период его игуменства см.: Там же. С. 41—43.

[85] *Тарасенко Л.* Повесть... С. 12. Леонтию также приписывается авторство монашеского общежительного устава Троицкой Кривоезерской пустыни (*Филумен.* Исторические записки... С. 25, прим. 1).

[86] И. Херсонский считал, что «Сказание», Служба и «Правило Троезерской пустыни» были составлены Леонтием во время его первого игуменства в Кривоезерском монастыре. Собственноручно написанные Леонтием «Сказание», Служба и «Правило» в середине XIX в. хранились в архиве Кривоезерской пустыни. См.: *Херсонский И.* Летопись... Вып. 2. С. 51. В «Русском биографическом словаре» (Т. 10. СПб., 1914. С. 220) читаем: «Во время своего прибывания в Кривоезерской пустыни игумен Леонтий составил и собственноручно написал сказание о написании чудотворной иконы Божией Матери Иерусалимской (хранится в Архиве Кривоезерской пустыни) со Службой Ей и келейный устав для монахов под названием "Правило Троезерской пустыни"».

[87] *Херсонский И.* Летопись... Вып. 2. С. 52. Херсонский утверждал, что о строительстве Тихвинской церкви в Унженском монастыре во времена Леонтия, а возможно, и им самим была написана «повесть», которая в по-

следние годы игуменства Леонтия была записана в книгу, где содержалась и какая-то особая редакция «Жития» Макария.

[88] ГПБ. ОСРК, F.I–861, ок. середины XVIII в. Л. 165–171 об. Не на эту ли рукопись ссылался Херсонский? Во всяком случае, он имел в виду именно «унженскую» редакцию «Жития», составленную (записанную, переписанную?) в конце игуменства Леонтия. Последние годы игуменства Леонтия – 40–41, этим же временем может быть датирован список ОСРК, F.I–861 (1730–1740). См.: *Ерофеев.* Редакции... С. 60. См. также бум. зн.: *Участкина.* Близко – № 541 (например, л. 35).

[89] ГПБ. ОСРК, F.I–861. Л. 117–122.

[90] Эпизод с чудом в Тихвине нашел отражение и в Службе Макарию. См.: Унд. 105. Л. 49–49 об.

[91] Пьянство среди монашеской братии Унженского монастыря, видимо, не только вызывало беспокойство Леонтия, но и становилось источником недовольства игуменом со стороны Синода. Так, в 1726 г. пьяные монахи убили своего собрата; духовная дикастерия получила донесение на игумена и затребовала, чтобы тот учинил разбирательство в монастыре. См.: *Херсонский И.* Летопись... Вып. 2. С. 70. Так что напоминание о Тихвинском явлении Макария и погибели злоупотреблявшей питьем братии были весьма кстати.

[92] Там же. Л. 166.

[93] См.: *Комашко Н. И.* Уланов Кирилл Иванов // Словарь русских иконописцев. С. 671. Среди бесспорно атрибутируемых Кириллу Уланову работ называют икону «Богоматерь Тихвинская», выполненную до 1709 г. Там же. С. 674 (№ 43).

[94] ГПБ. ОСРК, F.I–861. Л. 167. Вероятно, Леонтий пользовался особым покровительством Стефана Яворского, поскольку тот неоднократно принимал участие в судьбе Леонтия: благословил на игуменство в Троицкой Кривоезерской пустыни, назначил на игуменство в Унженский монастырь, освящал Тихвинский храм, построенный по инициативе Леонтия в Унженском монастыре. В самом тексте ОСРК, F.I–861 сказано несколько иначе: храм освятил сам митрополит Стефан при «вышереченном игумене Леонтии» (Л. 167). С 1721 г. Стефан Яворский возглавил св. Синод, у которого получал разрешение Леонтий на строительство Успенского храма в Унженском монастыре. См.: Костр. 8. Л. 80 об.–81.

[95] См.: *Херсонский И.* Летопись... Вып. 2. С. 54. Впоследствии на месте деревянного Тихвинского храма был построен каменный Христорождественский собор и сохранился только общерусский праздник Тихвинской иконе – 26 июля.

[96] Там же. С. 54–55.

[97] По каким-то причинам Леонтий «сделал перерыв» в управлении Унженской обителью с 1727 по 1728 г. В этот период игуменом был Александр. См.: *Строев П.* Списки иерархов... Стб. 857. Возможно, Леонтий был от-

странен от управления монастырем по итогам следствия, организованного синодальной камер-конторой в 1726 г. из-за конфликта монастырского начальства с вотчинными управителями. Разногласия возникли по вопросам «о счете въ приходе старостъ и въ неуказныхъ ими расходахъ и въ прочемъ и въ обидахъ къ нимъ игумена Леонтия» (*Херсонский И.* Летопись... Вып. 2. С. 58–61).

[98] Унд. 105. Л. 88–137 об.

[99] *Тарасенко Л.* Повесть... С.11.

[100] Унд. 105. Л. 57–57 об., 59.

[101] Как мы уже указывали выше, в тексте Службы Феодоровской иконе в Унд.105 в довершении ко всему упоминается «императрица наша Анна» (Л. 62 об.).

[102] По мнению историка Унженского монастыря И. Херсонского, новая Успенская церковь была построена на месте сгоревших в 1629 г. келий, в которых останавливался Михаил Федорович во время посещения монастыря в 1619 г. Правда, приводимая им дата освящения храма – 1735 г. – отличается от даты, указанной в рукописи Костр. 8, – 1730 г. Свою дату Херсонский извлекает из известного ему «унженского» «Жития» Макария. См.: *Херсонский И.* Летопись... Вып. 2. С. 56–57. Однако он, вероятно, ошибся в прочтении даты, приняв окончание «-е» за обозначение цифры. Дата «1730» известна нам также и в «унженской» редакции «Жития» Макария из ГПБ, ОСРК, F.I–861. Л. 164–164 об.

[103] См.: *Ерофеев Д. Р.* Редакции... С. 64–66.

С. М. Шамин

ЛЕГЕНДА О СВЯТОМ-КАМНЕПЛАВЦЕ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ И ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ

Научным сотрудником национального парка «Водлозерский» (Карелия, Пудожский р-н) В. И. Фомкиным в 1999 г. был зафиксирован рассказ местных жителей об одной из водлозерских деревень — Гостьнаволоке. Деревня, расположенная на узком, далеко вдающемся в озеро мысу, впервые упоминается в новгородской берестяной грамоте № 2 (1409—1422 гг.)[1]. Легенда гласит следующее: «Однажды к Гостьнаволоку приплыл на камне святой и попросил у живущих здесь людей разрешения основать монастырь. Они посоветовались и ответили, что не могут позволить ему этого, поскольку им самим на мысу не хватает места. Тогда святой сказал: "Будь место свято не пусто не богато" — и уплыл, а Гостьнаволок с тех пор стал одной из самых бедных деревень на озере».

Перед нами стоит задача установить происхождение этой легенды, выяснить причину ее создания и место в системе древнерусской культуры.

Водлозеро с прилегающими к нему территориями, в силу своих географических особенностей, входит в число районов Заонежья, где исключительно полно сохранился традиционный уклад жизни крестьян русского севера. Регион был затронут новгородской колонизацией периода независимости республики. Водлозерский погост входил в Обонежскую пятину Новгорода. Здесь были вотчины Марфы-посадницы (Борецкой), Никиты Грузова и других новгородских бояр[2]. В непосредственной близости от озера находится древний Кенский волок, через кото-

рый Новгород длительное время вел торговлю с рядом территорий Заонежья. О прекращении его использования сообщает писцовая книга 1563 г.[3] Очевидно, с этого времени началось «замыкание» Водлозерья, жители которого вплоть до XX в. четко отделяли себя от других групп русского населения Заонежья, подчеркивая свое «новгородское» происхождение.

Связь Водлозера с Новгородом позволяет нам предположить источник, на основе которого был создан фольклорный рассказ. Использованный в нем сюжет имеет параллель в житии св. Антония Римлянина, основателя Антониева монастыря в Новгороде. Житие, записанное в окончательной редакции между 1584 и 1597 гг., начало составляться в конце XV в. и было очень популярно. Об этом свидетельствуют 127 сохранившихся списков[4]. Оно сообщает, что св. Антоний Римлянин приплыл из Италии в Новгород на камне за два дня и две ночи[5]. В русской агиографии других аналогий водлозерской легенде найти не удалось. Подобный сюжет встречен только в житии св. Патрика Ирландского. В фольклоре же Русского Севера рассказ о святом — камнеплавце не является исключением. Например, в Верховажье краткий вариант подобной легенды был записан М. Б. Едемским. В отличие от рассказа, зафиксированного на Водлозере, рассказчик связал эту историю с конкретным святым — Алексеем, Божьим человеком. Составители хрестоматии отмечают, что мотив путешествия святого по воде на камне встречается и в других легендах Русского Севера[6].

Решение вопроса о причинах создания водлозерского рассказа следует начать с попытки обрисовать портрет его автора. Этот человек знаком с житийной литературой, осуждает крестьян, противодействовавших основанию монастыря, и показывает неизбежность кары за такие поступки. Исходя из вышесказанного, можно предположить, что автор был связан с монастырский средой. Скорее всего, он входил в состав братии одной из водлозерских обителей.

Ситуацию, в которой появился анализируемый рассказ, позволяет прояснить аналогичный памятник, связанный с Троицким Белопесоцким монастырем (г. Кашира Московской обл.), зафиксированный в письменной традиции.

«Каширяне в связи с именем преп. Сергия (Радонежского. — *Ш. С.*) рассказывают примерно следующее. Когда преподобный хотел переправиться через Оку, каширский перевозчик потребовал с него слишком дорогую плату и ни за что не хотел уступить, хотя видел, что ризы на старце худые и бедные. Тогда преподобный, обратясь к Кашире, сказал, что никогда не будет этот город большим, сильным и славным, а навсегда останется слабым и незначительным среди городов русских. Иные говорят, что сии слова изрек святой Сергий о Кашире по причине неблагочестивого поведения ее жителей во время Успенского поста»[7].

По преданию, Троицкий Белопесоцкий монастырь основан на месте, благословленном св. Сергием, ставшим его небесным покровителем. Конфликт между небесным покровителем монастыря и каширским перевозчиком отражает реальное противостояние между монастырем, постоянно расширявшим свои владения, и его соседями каширянами. В 1542 г. каширяне напали на монастырских слуг и разорили монастырскую мельницу. Только вмешательство властей окончательно разрешило конфликт в пользу монастыря[8].

Вероятно, появление водлозерского рассказа связано с аналогичным столкновением между жителями Гостьнаволока и одним из близлежащих монастырей. Подобные столкновения в описываемом районе зафиксированы в житии преподобного Антония Сийского (нач. XVI в.), выходца из Кенской обители (местные жители изгнали монахов, пытавшихся основать монастырь), и в житии Диодора, Юрьегорского чудотворца (нач. XVII в.), которого крестьяне под угрозой убийства выгнали с речки Кены[9].

Это дает нам данные для датировки рассказа. Отраженные в нем реалии в наибольшей мере характерны для кон. XV—XVI в. — времени быстрого роста монастырской земельной собственности, когда постоянно возникали конфликты между монахами и местным населением. В любом случае, он появился не позднее середины XVIII в., когда монастыри окончательно потеряли имущественную самостоятельность, и не ранее 1563 г. (писцовая книга за этот год упоминает в Водлозерском погосте только черные земли, но уже в 1578 г. Кириллов монастырь начинает скупать и брать в залог деревни на Водлозере)[10].

Наиболее сложной представляется проблема определения места подобных рассказов в системе древнерусской культуры. Среди жанров русского фольклора они ближе всего к быличкам. Э. В. Померанцева выделяет следующие признаки быличек. Это суеверные рассказы, реальные с точки зрения рассказчика, приуроченные к определенному месту и конкретным лицам, в них человек сталкивается с потусторонним миром. Былички рассказывают о страшном; в отличие от сказок, здесь преобладает трагический исход, они одноэпизодны и невелики по объему[11].

Однако былички — это жанр, который неразрывно связан с народной мифологией. Их основные персонажи: домовые, водяные, лешие, русалки, мертвяки и т. д. В. П. Зиновьев выделяет особую разновидность быличек — религиозные легенды, но в них Бог, ангелы, святые обычно сами не появляются, а проявляют себя посредством чуда, определяя исход описываемых событий[12].

На наш взгляд, водлозерская и каширская истории наиболее близки к такому явлению европейской средневековой литературы, как примеры, или «exempla».

Оба повествования отвечают серии признаков «exempla», выделенных А. Я. Гуревичем: короткие рассказы, составлявшиеся деятелями церкви для придания проповеди максимальной эффективности, заимствованы из христианских легенд и житий, у античных авторов, но так же из фольклора, прошедшего обработку в монашеской среде, приспособленного для нужд морально-религиозного наставления народа. Количество действующих лиц в примере минимально. В пространстве рассказа фигурируют два мира: незначительный фрагмент обыденного земного мира и вторгающиеся в это пространство Христос, Богоматерь, святой и т. д. Небожители в «примерах» переходят в мир людей. Они обретают подвижность и не свойственную им энергию. Им не чужды, разумеется, любовь и милосердие, но то, что поражает современного читателя и, видимо, средневековую паству, — это их обидчивость, склонность к вспышкам гнева.

В «примере» встреча двух миров была вместе с тем и встречей временной земной жизни с вечностью. Вечность вторгается в ход земного времени и на мгновение преобразует или уничтожает его. Вторжение сил мира иного, добрых или злых, в мир людей нарушает ход человеческого времени и вырывает людей из рути-

ны повседневности. Создается небывалая, экстремальная ситуация, подчас роковым образом воздействующая на героя «примера», меняя весь ход и содержание его жизни, либо вообще ее завершающая[13].

Подходящие под данную характеристику рассказы встречаются в составе древнерусских житий. А. В. Пигин отмечает, что некоторые жития (особенно посмертные чудеса) и былички роднит также типологическая близость некоторых их жанровых доминант, хотя «чистых фиксаций» быличек жития практически не знают. Мифологические сюжеты, мотивы, персонажи особым образом адаптируются житийным каноном, в результате чего нередко возникает феномен их «двойного» — народно-языческого и традиционно-церковного прочтения[14].

В житии Арсения Комельского: «Однажды одна крестьянка в воскресный день вышла в поле жать. В то время преподобный находился в этом селе и, узнав об этом, велел ей прекратить работу и помолиться Богу. Крестьянка сначала послушалась, а затем вновь пошла в поле. Тогда по молитве праведника поднялся сильный ветер и разметал все снопы непослушной женщины»[15].

В «Обретении мощей преподобного Германа Соловецкого»: «Господь благословил Соловецкий остров для уединенной монашеской жизни. Поэтому миряне не могли на нем долго оставаться. Но один рыбак дерзнул поселиться там с женой. Однажды в раннее воскресное утро преподобный Савватий услышал плач и стон. И когда преподобный Герман пошел к месту, откуда они слышались, то увидел женщину в слезах, которая и рассказала ему, что два светлых юноши били ее, повелевая оставить остров, определенный, по воле Божьей, для жительства иноков. После этого рыбак с женой покинули остров»[16].

В двух списках жития св. Варлаама Хутынского в посмертных чудесах упоминаются два игумена, чашник и келарь Хутынского монастыря, убитые св. Варлаамом при помощи посоха; наказанного посохом хлебопека отмолила братия, келарь Иосафат, которого братия также первоначально отмолила, вновь согрешил и был убит. Среди грехов, за которые они пострадали, на первом месте стоит жадность по отношению к голодным, нищим, странникам, монастырской братии и пьянство, в том числе и в день памяти св. Варлаама[17]. Кирилл Челминский также бил по-

сохом паломника, который, придя в его обитель, не пошел на службу[18].

На наш взгляд, эти рассказы нельзя рассматривать просто как переработанные былички, поскольку их породили совершенно особые, требующие специального рассмотрения культурные процессы. Близость этих рассказов к европейским «exempla» автору представляется очевидной. Их появление в житийной литературе связано с распространением христианства в языческом еще, по своей сути, обществе, которому идеалы Христа были еще чужды и мало понятны.

П. Н. Милюков в «Очерках по истории русской культуры» писал, что даже формальная обрядовая христианизация окончательно охватила широкие массы русского населения только к началу XVI в. К тому времени культурный уровень духовенства сильно упал и сблизился с уровнем паствы[19].

Это впервые в русской истории создало условия для религиозного диалога народной массы и священства. Жития перестали быть внутренним делом клира, с одной стороны, и клир перестал отталкивать фольклорную культуру, с другой.

В. О. Ключевский в работе «Древнерусские жития святых как исторический источник» отмечает, что с XV в. под сильным влиянием переводных похвальных слов и поучений на праздники святых формируется новый тип житий. Они занимают место среди господствующих литературных жанров[20].

Одним из наиболее ранних, популярных и плодовитых агиографов был серб Пахомий Логофет, писавший в середине XV в. и оказавший сильное влияние на сложение жанра[21]. Его деятельность является фактической иллюстрацией, показывающей, как и для чего образы, свойственные народной вере, попадали в житийную литературу.

Уже древнерусская литература рассматривала его «Житие св. Сергия» как переделку. Цель Пахомиевой переделки жития указывается заметкой в одном списке Службы Сергию, откуда видно, что творение Пахомия читалось в церкви на день памяти святого; прежнее житие, написанное Епифанием, было неудобно для этого ни по размерам, ни по свойствам изложения[22]. Значит, Пахомий специально создавал текст, понятный и близкий для широкой, зачастую неграмотной аудитории.

Характер материала, который Пахомий считал нужным включать в жития, и реакцию, ожидаемую им от слушателей, можно понять, опираясь на его переработку жития митрополита Петра. «Сказав об обретении мощей св. Петра в 1472 г. и о поручении, данном Пахомию, написать слово об этом, летописец делает замечание, может быть единственное в древнерусской литературе: "А в слове том написа, яко в теле обрели чудотворца (на самом деле нашли только кости. – *Ш. С.*), неверия ради людского, занеже кой только не в теле лежит, тот у них не свят; а того не помянут, яко кости наги источают исцеления"»[23]. Использовал Пахомий и народные эпические песни[24]. Паства нуждалась для своей веры в привычных образах, грубых материальных чудесах, и рассказы о них появлялись в агиографии. Та же потребность была мотивом, побуждавшим европейских проповедников вставлять в свои проповеди «exempla».

При чтении житийной литературы ярко видно, как со второй половины XV в. в нее постепенно проникают вместе с фольклором пережитки язычества, чего мы совершенно не встречаем в более ранний период, например, в Киево-Печерском патерике. На XVI в. приходится пик этого явления, а с начала XVII – постепенный спад. В конце XVII в. фольклор начинает изгоняться из уже существующей житийной литературы. Жития Дмитрия Ростовского в значительной степени освобождены от фольклорных рассказов.

Приведенные факты говорят о функциональной близости европейской проповеди и русской житийной литературы XV–XVII вв. Однако, если типологическое сходство некоторых житийных чудес и «exempla» свидетельствуют о стадиальной синхронности породивших их культур, то содержание чудес и сам способ внедрения этого содержания в массовое сознание характеризует индивидуальный облик русской средневековой культуры.

Сам Ключевский пишет, что «все условия, влиявшие на литературу житий, клали в основу жития церковно-моралистический взгляд на людей и их деяния. Было бы однако ж большой ошибкой думать, что биограф святого сходился в точке зрения с историком моралистом. 〈...〉 Древнерусское миросозерцание, на котором стоял биограф, не любило подниматься на такую мораль-

ную абстракцию. Точнее определить это миросозерцание, сказав, что оно искало непосредственного назидания»[25].

Здесь мы видим существенное отличие от европейской проповеди, которая, наряду с примерами, большой упор делала как раз на обращенное к логическому мышлению убеждение. Русский же слушатель при чтении жития соприкасался, в первую очередь, с описаниями праведных деяний святых и наказаний, ожидающих грешников, которые должны были формировать его поведенческие стереотипы.

В контексте житийной литературы становится понятным место рассмотренных нами легенд в устной народной традиции. Это рассказ типа европейских «exempla», отражающий начальную стадию проникновения христианства в широкие слои населения, когда усвоена прочно его обрядовая сторона, но духовное содержание еще мало востребовано. Святой «вынужден» действовать страхом, с позиции силы, поскольку его слушатель остается пока глухим к мирному пастырскому призыву.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Макаров Н. А.* Колонизация северных окраин Древней Руси в XI–XIII веках. М., 1997. С. 92.

[2] *Витов М. В.* Историко-географические очерки Заонежья XVI–XVII веков. М., 1962. С. 77.

[3] *Макаров Н. А.* Колонизация... М., 1997. С. 92.

[4] *Захарова Е. Д.* К вопросу о редакциях жития Антония Римлянина // Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984. С. 140, 146; *Янин В. Л.* Очерки комплексного источниковедения. М., 1977. С. 42.

[5] Жизнь преподобного Антония Римлянина, новгородского чудотворца, с приложением краткой истории Антониева монастыря и описанием торжеств при переложении святых мощей Антония Римлянина и при обнесении оных вокруг созданного им храма. Новгород, 1862. С. 4–7.

[6] Устное народное творчество Вологодского края: Хрестоматия. Вып. I. Вологда, 2002. С. 149–150.

[7] *Игуменья Мария* (*Баранова*). Свято-Троицкий Белопесоцкий монастырь 1498–1998. Свято-Троицкий Белопесоцкий монастырь, 1998. С. 19–21.

[8] Там же.

[9] Жития русских святых. Т. 1. М., 1993. С. 204–205, 276–277.

[10] *Витов М. В.* Историко-географические очерки... С. 102, 131, 192.

[11] *Померанцева Э. В.* Жанровые особенности русских быличек // История, культура, фольклор и этнография славянских народов: VI Международный съезд славистов (Прага 1968): Докл. сов. делегации. М., 1968. С. 274–292.

[12] *Зиновьев В. П.* Жанровые особенности быличек. Иркутск, 1974. С. 19.

[13] *Гуревич А. Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства // *Он же.* Избранные труды. Т. 2. М.; СПб., 1999. С. 356–376.

[14] *Пигин А. В.* Народная мифология в севернорусских житиях // ТОДРЛ. Т. 48. СПб., 1993. С. 331, 332.

[15] Жития русских святых. Т. 1–6. М., 1993. Т. 3. С. 370.

[16] Там же. Т. 3. С. 281–282.

[17] Житие Варлаама Хутынского. СПб., 1881. С. 54–56, 80, 87–95; *Никольский А.* Житие Преподобного Варлаама Хутынского Лихудиевой редакции. СПб., 1911. С. 78–79.

[18] Жития русских святых. Т. 5. С. 309.

[19] *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. Т. 2, ч. 1. М., 1994. С. 25–27.

[20] *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 78–81.

[21] Там же. С. 113–114, 165.

[22] Там же. С. 129–130.

[23] Там же. С. 167.

[24] Там же. С. 147.

[25] Там же. С. 431.

ЛЕТОПИСИ И ИСТОРИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

Л. И. Щеголева

О СИМВОЛИКЕ ЧИСЕЛ В ГРЕЧЕСКОМ ТЕКСТЕ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА

Как утверждает современный исследователь Библии М. Вайс, с конца пятидесятых – начала шестидесятых годов XX в. «отмечается взрыв интереса к изучению Библии как литературы»[1]. Об этом «свидетельствуют многочисленные попытки применить разнообразные теории, методы и принципы современного литературоведения к изучению Библии»[2]. В 1976 г. английский ученый Д. Робертсон отметил, что «установка на изучение Библии исключительно как литературного произведения (вместе со всем, что из этого следует) стала общепринятой среди библеистов»[3].

Современная методология литературоведческого анализа художественных произведений как древности, так и Нового времени требует от исследователя «тщательного чтения», при котором, по замечанию М. Вайса, необходимо «уделять самое пристальное внимание тексту, каждому слову, порядку слов и синтаксису, синонимам и метафорам, редким синтаксическим явлениям, структуре каждого предложения и структуре произведения в целом»[4]. Как утверждает Л. Шпитцер, «тщательное чтение есть лучший способ проникнуть в секреты литературы»[5]. Ему вторит М. Вайс: «Только глубокое погружение в слова и язык текста могут обеспечить его здравое толкование»[6]. При таком подходе «есть один критерий верности интерпретации и, возможно, единственный или, по крайней мере, самый надежный критерий – это сам текст»[7]. По мнению И. А. Ричардса, «проверка ⟨...⟩ правильности интерперетации набора сложных знаков есть ее внутренняя связность (непротиворечивость), а также связь со всем остальным, что имеет значение»[8]. Как пишет М. Вайс, «интерпертация озна-

чает не разъяснение каждой детали в произведении самой по себе, а скорее разъяснение каждой детали в свете целого и разъяснение целого на базе всех его деталей»[9].

В настоящей работе будет проанализировано с точки зрения употребления чисел несколько фрагментов Евангелия от Иоанна, имеющих ключевое значение для понимания этого произведения как целого, проявляющегося в каждой отдельной детали и представляющего собой сцепление всех деталей воедино.

Относительно функции чисел в Священном Писании в современной библеистике не сложилось единого мнения. Так, в обзорных работах, с одной стороны, утверждается, что «употребление чисел в Библии не имеет ничего общего с произвольными домыслами некоторых современных толкователей, заявляющих, будто бы истинное значение чисел в Книге Откровения представляет собою род иносказания»[10], а с другой — высказывается противоположное мнение: «Как большинство народов Древнего Мира, израильтяне придавали числам символическую значимость. Так что всякий раз, когда библейские писатели упоминали число, похоже, что они имели в виду символическое значение; во многих случаях числа совершенно не следует понимать в их буквальном значении»[11].

Не касаясь значения чисел в Ветхом Завете, отметим особенность интерпретации чисел в новозаветных текстах, написанных по-гречески. Она, естественно, проистекает из того факта, что в греческом языке цифры обозначались буквами алфавита. Из этого следует, что каждое слово греческого языка можно рассматривать как сумму числовых значений составляющих его букв (этот способ, широко применявшийся в древности, называется «гематрия»), а каждой цифре-букве (кроме трех, вышедших из употребления) можно поставить в соответствие начинающееся с нее слово. Особое распространение подобные вычисления получили в гностических учениях. Так, мистический смысл гностики придавали тому факту, что числовое значение букв, входящих в имя Ἰησοῦς (Иисус), в сумме составляет 888, то есть восемь сотен, восемь десятков и восемь единиц, таким образом, заключая в себе все 24 буквы греческого алфавита[12], из которых восемь употребляется для обозначения сотен, восемь — для обозначения десятков и восемь — для обозначения единиц. Мистический смысл

придавался и сумме букв, составляющих слово περιστερά «голубь», точнее, «голубка» — 801. Число «восемьсот» обозначается последней буквой греческого алфавита — «омегой» (ω'), а единица — первой буквой алфавита «альфой» (α'). Это позволяло связать слово περιστερά с именованием Господа в Откровении Иоанна: «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть и был и грядет, Вседержитель. 〈...〉 Я есмь Альфа и Омега, Первый и Последний» (Откр 1.8; 10)[13]. Как пишет Ириней Лионский (ум. ок. 202 г.) в своем знаменитом сочинении «Против ересей», «... имя Иисус, по числу, заключающемуся в буквах, есть восемьсот восемьдесят восемь 〈...〉 Потому, говорят, и алфавит эллинский имеет восемь единиц, восемь десятков и восемь сотен, что указывает на число восемьсот восемьдесят восемь, то есть на Иисуса, Который состоит из всех сих чисел; и потому именуется алфою и омегою в знак происхождения из всего»[14]. Еще одно значимое для гностиков с точки зрения числового значения слово — ἀμήν («аминь»), сумма числовых значений букв которого составляет 99[15]. Возможно, сакральное значение этого числа связано с упоминаемым некоторыми комментаторами обычаем, согласно которому древние, считая по пальцам, до 99 вели счет на левой руке, а сотенные числа — на правой руке[16]. Использование гностиками гематрии для интерпретации священных имен и слов навлекало на себя суровую критику со стороны отцов церкви: «Это уже превосходит и увы, и ох, и всякое плачевное восклицание и выражение скорби. Ибо кто не возненавидит худого слагателя и творца таких лжей, видя Истину, обращенную Марком в истукана, и притом исчерченного буквами алфавита?»[17]. «Ибо плача достойны те, которые такое богочестие и величие истинно неизреченной Силы и дела домостроительства Божия так холодно и насильственно разрушают посредством алфы, и виты, и чисел 〈...〉 Подлинно должно, отвергнув и прокляв это мнение, как можно далее бежать от них, и знать, что чем крепче стоят они за свои выдумки и радуются ими, тем более являют в себе действие осмерицы злых духов»[18]. «Ложность их учения и несостоятельность их вымыслов доказывается еще и тем, что они ищут доказательств то в числах и слогах имен, то в буквах и слогах, а иногда в числах, выражаемых у греков буквами»[19].

На связь Евангелия от Иоанна с гностической традицией обратила внимание И. С. Свенцицкая: «Некоторые ученые полагают, что среди источников четвертого евангелия наряду с традицией, использованной и в других евангелиях, было собрание речений чисто гностического толка. Другие считают, что автор этого евангелия сам внес в свое сочинение абстрактно-гностическую струю под влиянием различных религиозных учений»[20]. «Идейный строй Евангелия от Иоанна и отчасти Посланий Павла... отражает переход от эсхатологических чаяний иудео-христиан, ожидавших близкого конца света, к мистическим откровениям христиан-гностиков. Не исключено также, что ряд формулировок, напоминающих гностические сочинения, внесены в эти произведения переписчиками и редакторами в разгар борьбы ортодоксального направления с последователями гностических сект»[21].

В этой связи, как нам представляется, актуально звучит мысль критикуемого ныне за «промарксистскую» ориентацию А. Донини о том, что «новозаветные писания — это плод веры, мистической работы сознания, уходящего за пределы реальности в область вымысла и ритуальных верований»[22], то есть, по сути, о том, что к новозаветным текстам следует подходить как к сакральным произведениям, облеченным в литературную форму, — чего требует, как говорилось выше, и современный уровень развития библеистики.

Для анализа нами было выбрано несколько ключевых фрагментов Евангелия от Иоанна, содержащих числовые обозначения. Разумеется, они не исчерпывают полностью тему числовой символики в этом произведении. Многое в данном случае осталось «за кадром». Фрагменты были выбраны с учетом того требования, чтобы предложенная интерпретация удовлетворяла принципу «единства и внутренней непротиворечивости в герменевтике»[23]. Как заявляет Э. Штайгер, «герменевтика давно уже нас научила, что мы должны разъяснять целое на основе деталей, а детали — в свете понимания целого. Таков герменевтический круг, и мы не станем говорить, что это замкнутый круг, из которого мы не можем вырваться, — мы лишь должны ступать по нему с осторожностью и пониманием»[24].

Дословный перевод с греческого анализируемых фрагментов — наш, заглавия разделов даны в упрощенной транслитерации по Геннадиевской Библии[25].

I
«Бѣ же час яко десятый»

> На следующий день снова стоял Иоанн, и из учеников его двое, и, взглянув на Иисуса идущего, говорит: вот агнец Божий. И услышали двое учеников его, говорящего, и пошли вслед за Иисусом. Обернувшись же Иисус и посмотрев на них, идущих вслед за Ним, говорит им: что вы ищете? Они же сказали Ему: равви, — что значит в переводе «учитель», — где Ты живешь? Он говорит им: идите, и увидите. И пришли они, и увидели, где Он живет, и у Него пробыли день тот; час был примерно десятый (Ин 1. 35—39).

Кирилл Александрийский (ум. в 444 г.), в духе экзегетической традиции Александрийской школы, толкует указание на десятый час в этом месте полностью иносказательно: «А относительно слов: *часъ бѣ яко десятый*, применяя к ним полезное для каждого толкования, скажем, что посредством этого столь точного указания времени Богослов опять научает нас тому, что великая тайна Спасителя нашего была открыта не в начале настоящего века, но когда время уже достигло конца, ибо в последние дни, как написано (Ис 44. 13) все мы оказываемся наученными Богом. Кроме того, если святый евангелист говорит, что ученики пребывали у Спасителя до времени около десятого часа, то это для того, чтобы входящие чрез веру в дом Божий и приступающие здесь к Самому Христу знали, что должно оставаться при Нем, а не удаляться от Него, возвращаясь ко греху или неверию»[26]. Очевидно, Кирилл Александрийский толкует здесь указание на *десятый* час дня, исходя из известных евангельских слов Иисуса:

> Ответил Иисус: не двенадцать ли часов во дне?
> Если кто ходит днем, он не спотыкается,
> Потому что он свет мира этого видит;
> Если же кто ходит ночью, он спотыкается,
> Потому что света нет у него (Ин 11. 9—10),

где двенадцатичасовой день, то есть светлое время суток, символизирует время земной жизни Христа[27], а вместе с тем и подходящее к концу, по мнению евангелиста, время существования зем-

ного мира. С таким толкованием перекликается и притча о работниках на винограднике (Мф 20. 1–16), где речь идет также о двенадцатичасовом дне. Как говорит Ориген в толковании на это место Евангелия от Матфея, «весь настоящий век называется днем»[28], а «одиннадцатый час» является временем пришествия Христа[29].

Итак, *десятый час*, по Кириллу, означает в Евангелии от Иоанна вечер земного мира, закат вселенной, последние часы существования человечества.

Толкование Иоанна Златоуста выдержано в традиции Антиохийской школы и не выходит на первый взгляд за рамки буквального понимание времени: «Они, как я выше сказал, хотели в уединении беседовать с Ним о чем-либо, послушать Его, научиться от Него; поэтому они и не отлагают своего намерения, не говорят: придем на другой день и послушаем Тебя, когда Ты будешь говорить в собрании народа, – но показывают все свое усердие к слушанию, так что не удерживаются от того и самым временем. Солнце уже склонялось к западу (подчеркнуто мной. – *Л. Щ.*): *часъ же бѣ, яко десятый*, сказано. Поэтому и Христос не сказывает им примет Своего жилища, не назначает места для беседы, а только более и более привлекает их к следованию за Ним, показывая, что принимает их к Себе. Поэтому также Он не сказал и ничего в роде того: теперь не время вам идти в Мое жилище, завтра, если хотите услышать что-нибудь, а теперь ступайте домой; но беседует с ними как с друзьями и людьми, уже долгое время бывшими с Ним»[30].

Однако и в этом толковании под видимостью бытового понимания указания на десятый час дня скрыто острое переживание автором стремительного ускорения временного потока, когда существование земного мира подходит к концу. Иоанн Златоуст понимает так не только время новозаветных событий, но и свое время, в котором существуют он и его слушатели: «настоящий же век приходит к концу и Воскресение уже при дверях ⟨...⟩ Время уже призывает нас к небу ⟨...⟩ должно отрешиться от всего, и от радости, и от печали по настоящим благам, и заботиться только о том страшном дне ⟨...⟩ Наступило небесное царство; а ты занимаешься домом, пиршествами и другими удовольствиями? *Преходитъ образъ міра сего* (1 Кор 7. 31) ⟨...⟩ Не будет ни брака, ни

мук рождения, ни удовольствия и совокупления, ни изобилия денег, ни заботы о приобретении, ни пищи, ни одежды, ни земледелия и мореплавания, ни искусств и домостроительства, ни городов и домов ⟨...⟩ Все это немного спустя погибнет»[31]. Согласно толкованию Иоанна Златоуста, ученики спешат остаться с Христом, не дожидаясь завтрашнего дня. Они спешат, потому что поняли: осуществилось пришествие Мессии, и с этого момента течение земного времени приобрело стремительность и необратимость. Они спешат, потому что если они не успеют остаться с Ним сейчас, в момент Его появления перед ними, то они могут не успеть этого больше никогда («солнце уже склонялось к западу», т. е. земная жизнь Иисуса подходила к концу).

Это святоотеческое переживание эсхатологического времени в русской православной традиции ослаблено: «Было около 10-го часа, когда двое учеников пришли в дом, где пребывал Иисус. Так как Иоанн несомненно считает по еврейскому счислению, которое в его время было общим для всего Востока (ср. 19.14), то десятый час очевидно равнялся нашему четвертому часу по полудни. Ученики, следовательно, пробыли у Христа и весь остаток того дня и всю ночь. По крайней мере евангелист ничего не сообщает о том, чтобы они к ночи удалились (Златоуст, Феодорит и Кирилл, а также и Августин)»[32].

В данном евангельском пассаже о явлении Иисуса и первой Его беседе с двумя будущими учениками нам представляется важным, что заключающий его фрагмент о времени находится не на своем месте: указание на время дня следует после фразы, из которой ясно, что «день тот» уже закончился, так как глагол «пробыли» ἔμειναν имеет грамматическую форму аориста, которая вместе с указанием на время («день тот») означает действие, продолжавшееся определенный период времени и закончившееся к моменту высказывания. Было бы логичнее, если бы заключительное предложение было поставлено после слов «пошли и увидели, где Он живет»: это означало бы, что беседа Иисуса с учениками происходила в десятом часу, а остаток дня, то есть следующие два часа, ученики провели в Его доме. Комментаторы не акцентируют внимание на этом несоответствии, ограничиваясь указанием на то, что дело происходило вечером[33].

На наш взгляд, упоминание десятого часа в данном евангельском фрагменте призвано не только указывать на время суток, в которое происходила первая беседа Иисуса с учениками. При такой интерпретации число «десять» можно заменить другим: упомянутая беседа могла происходить, например, в девятом или одиннадцатом часу, отчего ее содержание и значение, как кажется, не изменились бы. Более важным в данном случае представляется то значение, которое числу десять придавалось в древности, начиная с пифагорейцев. «Декада, согласно пифагорейцам, содержит сущность числа. Об этом сообщает Аэтий: "Природа же числа — десять. Ибо все эллины и все варвары считают до десяти, дойдя же до этого (числа), они снова возвращаются к единице". Филолай (V в. до н. э.) говорит о десятке: "Действия и сущность числа должно созерцать по силе, заключающейся в декаде. Ибо она — велика и совершенна, все исполняет и есть начало (первооснова) божественной, небесной и человеческой жизни" ⟨.⟩.. Итак, декада содержит в себе все виды числовых отношений, а эти отношения лежат в основе как природных процессов, так и жизни человеческой души. Согласно Филолаю, "все познаваемое имеет число. Ибо без последнего невозможно ничего ни понять, ни познать" ⟨...⟩ В декаде, по убеждению пифагорейцев, не только содержатся все возможные отношения чисел, но она являет также природу числа как единства предела и беспредельного. Декада — это "предел" числа, ибо, перешагнув этот предел, число вновь возвращается к единице. Но поскольку можно все время выходить за пределы декады, поскольку она не кладет конца счету, то в ней присутствует и беспредельное. В этом отношении декада есть как бы модель всякого числа, числа вообще ⟨...⟩ Декада пифагорейцев предстает также как священная четверица, которая, по преданию, была клятвой пифагорейцев»[34]. Что касается ближневосточной традиции, то здесь в качестве аналога можно указать на знаменитый «декалог» (десятословие) Ветхого Завета — десять заповедей, открытых Моисею Богом на горе Синай (Исх 20. 1—17; Втор 5. 1—12).

Раннехристианские авторы унаследовали от древних особое отношение к числу «десять» как числу совершенному и в силу этого священному и связанному с божеством[35]. Важно, что буква ι' (иота), обозначающая у греков десятку, является первой бук-

вой имени Христа. На прямую связь имени Иисуса с числом «десять» указывали не только гностики, но и Климент Александрийский (ум. до 215 г.). В толковании стиха Пс 32. 2 («Славьте Господа на гуслях, пойте Ему на десятиструнной псалтири») он говорит: «Десятиструнная псалтирь (τὸ δεκάχορδον ψαλτήριον) слово "Иисус" обозначает, в числе десятки проявляемое»[36]. Имя «Иисус» связывается с десяткой и в «Послании апостола Варнавы» (II в.): «Десять и восемь выражаются, — десять буквою иота (ι´), восемь — буквою ита (η´), и вот *начало имени* Иисус»[37].

Итак, обозначение «десятого часа» в евангельском фрагменте о первой беседе Иисуса с учениками, по нашему мнению, должно указывать не только на время дня, но и на имя «Иисус», как бы подчеркивая, что все происходящее отныне несет на себе отсвет этого имени.

Не связан ли с символическим значением десятки тот факт, что в средневековых латинских рукописях первые две буквы имени Христа пишутся на греческий манер: Xpistus? При таком написании начальная буква X имеет в латинской традиции то же самое числовое значение «десять».

В данном евангельском стихе имеется разночтение по греческим спискам: вместо «десятого» (δεκάτη) часа — «шестой» (ἕκτη) час. Число «шесть», по Оригену — число совершенное, связанное, в первую очередь, с шестым днем Творения[38]. Шестой час может указывать в данном месте на завершение земного времени, так как шестой день Творения был последним, или на аналогию «сотворение человека» — «явление Иисуса для спасения человечества». Евлогий Александрийский (ум. 607) связывает число «шесть» из рассказа синоптических евангелий о страстях Христовых (Мф 27. 45; Мк 15. 33; Лк 23. 44) с грехопадением Адама в раю: «Тот в шестом часу шестого дня в саду к древу простер руку дурно; Христос в шестом часу шестого дня в саду Голгофы простер на древе руки прекрасно»[39].

II

«Четыри десять и шестию лѣтъ създана бысть церковь сиа»

И ответили иудеи и сказали Ему: Какое знамение являешь нам, что это делаешь? Ответил Иисус и сказал им: Разрушьте храм этот и

в три дня воздвигну его. И сказали иудеи: (За) сорок и шесть лет был построен храм этот, а Ты в три дня воздвигнешь его? Он же говорил о храме тела Своего. И когда Он восстал из мертвых, вспомнили ученики Его, что это Он говорил, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус (Ин 2. 18–22).

В данном фрагменте впервые в Евангелии от Иоанна говорится о смерти и трехдневном воскресении Иисуса. Подчеркивается, что воскреснет («воздвигнется») тело Иисуса. Тело – это то, что роднит Иисуса с каждым из живущих, так как Иисус принял человеческую плоть при рождении от Девы. Предполагаем, что эта связь во фрагменте выражена числом «сорок шесть». Это число (якобы время построения Иерусалимского храма) является суммой числовых значений букв, составляющих имя «Адам»: α´ (1) + δ´ (4) + α´ (1) + μ´ (40) = 46. О связи Адама с Христом в контексте воскресения Иисуса и будущего воскресения всех, уверовавших в Него, говорится в известном месте из 1 Послания апостола Павла к Коринфянам: «Ныне же Христос воскрес из мертвых, Начало усопших. Ибо поскольку через человека смерть, (то) и через человека Воскресение мертвых. Ибо как во Адаме все умирают, так во Христе все будут оживлены» (1 Кор. 15. 20–22, перевод наш). Здесь имя Адама, первого согрешившего и обрекшего на смерть все человечество, связывается с именем Христа, даровавшего всем верующим в Него жизнь. Далее Иисус прямо называется вторым Адамом: «Сеется тело душевное, воздвигается тело духовное. Если есть тело душевное, есть и духовное. Так и написано: *Стал* первый *человек* Адам *в душу живущую*, последний Адам – в дух животворящий. Но не прежде духовное, но душевное, затем духовное. Первый человек – из земли перстный, второй человек – с неба» (1 Кор 15. 44–47, в нашем переводе). Во фрагменте о разрушении и построении Иерусалимского храма роль связующего звена между Иисусом и Адамом выполняет, на наш взгляд, число «сорок шесть»: «храм» (строился 46 лет) – «храм тела Иисуса» – «тело Адама» (числовое значение имени – 46). Точного времени построения последнего Иерусалимского храма нигде в Священном Писании не указано. Православные комментаторы считают, что под «построением храма» в данном месте имеются в виду работы по возведению различных храмовых построек, закончившиеся только в 63 г. по Р. Х.[40], но в гре-

ческом тексте употреблен глагол в аористе: οἰκοδομήθη (οἰκοδομέω) «был построен», что предполагает уже завершившееся действие.

III

«Въ час седмыи остави его огнь»

И был некий царедворец, у которого сын болел в Кафарнауме. Он, услышав, что Иисус пришел из Иудеи в Галилею, вышел к Нему и просил, чтобы Он сошел и излечил его сына, ибо (тот) умирал. И сказал Иисус к нему: Если знамений и чудес не увидите, не поверите. Говорит к Нему царедворец: Господи, сойди, прежде чем умрет дитя мое. Говорит ему Иисус: Иди, сын твой жив. Поверил человек слову, которое сказал ему Иисус, и отправился. И когда он уже спускался, рабы его встретили его, говоря, что сын его жив. И спросил о часе у них, в который ему стало легче. И сказали ему, что вчера в седьмом часу оставил его жар. И понял отец, что в тот (самый) час, в который сказал ему Иисус: Сын твой жив, и уверовал сам и дом его весь (Ин 4. 46—53).

В данном контексте интересно, почему выздоровление сына царедворца произошло именно в седьмом часу. Семерка у греков обозначается буквой ζʹ, с этой же буквы начинаются слова ζάω «жить», ζωή «жизнь». На связь седьмого часа со словом «жизнь» обратили внимание уже в античности: «Шесть часов наиболее пригодны для работы, а те четыре, которые следуют за ними, если их выразить буквами, говорят людям: живи!» [41] (о часах 7-м, 8-м, 9-м и 10-м, обозначавшихся буквами ζʹ, ηʹ, θʹ и ιʹ, которые составляют слово ζῆθι «живи!»). Предполагаем, что и в данном евангельском контексте «седьмой час» связан с первой буквой слова ζάω «жить», недаром в данном месте трижды повторено: «сын твой жив» (ζῆ). Речь в данном случае идет не о здоровье отрока (не сказано «сын твой здоров» или «сын твой выздоровел»), а о жизни, причем о такой жизни, которую дает Христос верующим в Него (греч. ζωή «жизнь вечная» в отличие от βίος «существование, жизнь земная, временная»). Не случайно в конце фрагмента о сыне царедворца говорится, что он «уверовал сам и весь дом его» (Ин 4. 53, перевод синодальный). Упоминанием «седьмого часа» подчеркивается, что благодаря болезни и выздоровлению сына отец его получил жизнь вечную (в синодальном переводе ключевое слово рассказа о сыне царедворца переведено неточно: «сын твой здоров» вместо «сын твой живет»,

как в греческом). О «жизни вечной» прямо говорится в той же главе Евангелия от Иоанна чуть выше: «Жнущий получает награду и собирает плод в Жизнь Вечную» (Ин 4. 36, перевод синодальный).

В связи с этим интересен тот факт, что в славянской глаголице семерка обозначается буквой «ж», то есть начальной буквой слов «жити», «животъ», «житие», «жизнь», «живъ». Случайное ли это совпадение?

В латинском и сирийском переводах данного места Евангелия от Иоанна имеются разночтения: вместо «седьмого часа» — «третий» (tertia) и «девятый» (nona) час[42]. Очевидно, в переводе Евангелия на другие языки связь числа «семь» и глагола ζάω «жить» уже не ощущалась и это число было заменено числами с другой символикой.

IV

«Тридесять и осмь лѣт имыи в недузѣ своем»

> И был некий человек там, тридцать и восемь лет проведший в болезни своей. Его увидев Иисус лежащим и узнав, что долгое уже время он проводит (так), говорит ему: Хочешь стать здоровым? Ответил ему больной: Господи, человека не имею, чтобы, когда возмутится вода, положил меня в купальню — пока я иду, другой до меня сходит. Говорит ему Иисус: Так возьми одр твой и ходи. И тут же стал здоров человек и взял одр свой и пошел (Ин 5. 5–9).

В синодальном переводе на месте греч. κράβαττον вин. (буквально «кровать») стоит «постель», в современном подстрочном переводе греческого Нового Завета на русский язык оставлено «кровать» (по происхождению грецизм)[43], в латинской Библии (Вульгате) также оставлен грецизм grabbatum, и это не случайно. Как русское «кровать» современного перевода, так и «постель» синодального перевода не передают значение греческого слова, поскольку слишком связаны с современным представлением об этих предметах: «кровать» — это конструкция на четырех ножках с матрасом, «постель» — это то, что стелется на кровать. И. И. Срезневский указывает, что греч. κράββαττος означает собственно lit suspendu, hamac[44] (подвесная кровать, гамак). Видимо, в данном месте Евангелия от Иоанна больной лежал на носилках, на которых его принесли к купальне Вифезда. В старославянском пере-

воде этого места, как и в древнерусских евангелиях, употреблено слово **одръ**. Это слово в современном русском языке имеет значение «постель, ложе больного или умирающего»[45]. Поэтому оно уместно в данном контексте, так как эпизод с исцелением расслабленного у купальни Вифезда имеет прообразовательную символику. «Не здоровые имеют нужду во враче, но больные ⟨...⟩ Ибо Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф 9. 12–13; Мк 2. 17; Лк 5. 31). Больной, лежащий у Овчей купели, символизирует всех грешников, которых пришел исцелить Иисус. Одр болезни – это одр греховный, о котором говорится в старославянском глаголическом Синайском требнике XI в.: **въздвигни и отъ одра грѣховънааго**[46].

Кирилл Александрийский истолковывает число «тридцать восемь» в данном фрагменте как число, которому не хватает двух до совершенного числа – сорок: «А потом, возвратившись во время святой Пятидесятницы ⟨...⟩ Он при водах купели исцеляет расслабленного, долгое время пребывавшего в немощи, – ему был тридцать восьмой год, – впрочем, еще не дошедшего до совершенного подзаконного числа, разумею состоящее из четверицы десятков, или сорок. ⟨...⟩ А исцеление расслабленного, прежде совершенного по закону времени, означает опять как бы посредством образа события, что нечестиво безумствовавший против Христа Израиль изнеможет, расслабнет, долгое время проведет в бездействии, однако же не дойдет до совершенного наказания, но будет ему от Спасителя некое призрение и он исцелится при купели чрез послушание и веру»[47].

Нам представляется, что скрытое значение числа «тридцать восемь» в данном евангельском фрагменте связано с его буквенным обозначением. Это число обозначается по-гречески двумя буквами: λʹ (=30) и ηʹ (=8). Эти две буквы представляют собой греческую транслитерацию еврейского слова 'el, что значит «Бог». «Слово 'El (Бог) – это родовое семитское обозначение Божества. Судя по хананейскому словоупотреблению в Рас-Шамре / Угарите, этот термин относится к богу высочайшего ранга, являющемуся чем-то вроде отца богов. Этот термин обозначает Бога в самом широком смысле. Этимологически 'el, по-видимому, восходит к слову *сила*, как во фразе "есть в руке Моей сила ['el] сделать вам зло" (Быт. 31. 29; ср. Неем. 5.5). В Книге Иова и

в Псалтири находится бульшая часть из двухсот тридцати восьми случаев употребления слова 'El в Библии»[48]. В Новом Завете это еврейское наименование Бога встречается в составе имени «Еммануил» ('Εμμανουήλ), которое в Евангелии от Матфея (Мф 1.23) переводится «с нами Бог» (μεθ' ἡμῶν ὁ θεός), а также в предсмертном вопле Иисуса: «Или, Или (ηλι ηλι), лама савахфани?», что значит: «Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставил?» (Мф 27.46). Интересно, что в апокрифическом Евангелии от Петра эти предсмертные слова Христа переданы так: «Сила моя, Сила моя, для чего ты меня оставила?», то есть слово ἠλί было понято как еврейское 'eli «сила, власть», которое в Септуагинте переводится как δύναμις. Именно δύναμις («сила») и употреблено в Евангелии от Петра[49]. В синоптических евангелиях Бог Отец также называется «силой»: «узрите Сына Человеческого сидящего одесную силы» (Мк 14. 62); «Сын Человеческий воссядет одесную силы Божией» (Лк 22. 69).

Грекоязычные авторы знали значение еврейского слова 'El, о чем свидетельствует толкование бл. Феодорита Киррского: «И имя: Ил, произносимое без придыхания, значит также Бог, а с придыханием — Бог крепкий»[50].

Как представляется, имя Бога Отца, зашифрованное в числе «тридцать восемь», не случайно появляется именно в данном месте Евангелия от Иоанна. Далее в этой главе (Ин 5. 17—47), которая открывается исцелением расслабленного у Овчей купели, Иисус говорит иудеям о пославшем Его Отце, волю Которого Он исполняет: «Иисус же говорил им: Отец Мой доныне делает, и Я делаю ⟨...⟩ Истинно, истинно говорю вам: Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит также. Ибо Отец любит Сына и показывает Ему все, что творит Сам; и покажет Ему дела больше сих, так что вы удивитесь. Ибо как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет. Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну, дабы все чтили Сына, как чтят Отца. Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его...»[51] и т. д. Как говорит Иоанн Златоуст, «Он обращается к Отцу, двояким образом показывая Свое равенство с Ним, — и тем, что называет Его в собственном смысле Своим *Отцемъ*, и тем, что представляет Себя делающим заодно с Ним. ⟨...⟩ Потому-то, преду-

преждая их, Он и сказал: *Отецъ Мой*, чтобы заставить их, и против их воли, допустить для Него то же самое (что и для Бога Отца), по уважению к Его совершенному единению с Отцем»[52]. Таким образом, число «тридцать восемь», обозначающее Бога Отца, является связующим звеном между первым эпизодом главы (исцеление расслабленного) и последующей речью Христа к иудеям.

Интересно, что арамейское название купальни у Овечьих ворот в Иерусалиме, где произошло исцеление расслабленного, по-гречески имеет варианты в разных списках Евангелия: Βηθζαθά, Βηθεσδα, Βηθσαιδα, Βελζεδα[53]. Все эти названия означают топонимически одно и тоже место, разнясь между собой только написанием. Издатели греческого Нового Завета в качестве основного варианта используют первый из них (Βηθζαθά), в оригинале старославянского перевода Евангелия находился второй (Βηθεσδα), его же выбрали и авторы синодального перевода[54], в Вульгате транслитерируется третий вариант (Bethsaida). С точки зрения числовой символики интересен первый вариант, так как его числовое значение (по сумме числовых значений составляющих его букв) — «тридцать семь», то есть на единицу меньше, чем указанное в тексте число лет болезни расслабленного. Возможно, этот факт связан с «неполнотой» числа 37 как прообраза неполноты чуда исцеления расслабленного, которое является лишь прообразом будущего всеобщего Воскресения («и покажет Ему дела больше сих»). Но это только предположение. Числовая символика названия Βηθζαθά, если она есть, требует дальнейшего осмысления.

V

«Что ради миро се не продано бысть на трехъ стех пѣнязь?»

И Мариам, взяв литру мира (из) нарда настоящего многоценного, помазала ноги Иисуса и вытерла волосами своими ноги Его. И дом наполнился запахом мира. И говорит Иуда Искариот, один из учеников Его, имеющий намерение его предать: Почему это миро не было продано за триста динариев и (не было) дано нищим? (Ин 3–5).

Число «триста» по-гречески обозначается буквой «Т» («тав»), которая имеет форму древнейшего креста Христова. В «Послании апостола Варнавы» (II в.) символически истолковывается число домочадцев ветхозаветного патриарха Авраама — 318: «Авраам, который первый ввел обрезание, предвзирая духом на Иисуса, обрезал *дом свой*, содержа в уме таинственный смысл трех букв. Писание говорит: “обрезал Авраам из дома своего десять, и восемь, и триста мужей”[55]. Какое же ведение было дано ему в этом? Узнайте сперва, что такое десять и восемь, и потом, что такое триста. Десять и восемь выражаются, — десять буквою иота (ι'), восемь — буквою ита (η'), и вот *начало имени* Иисус. А так как крест *в образ буквы* тав (Т), должен был указывать на благодать *искупления*, то и сказано: “и триста”. Итак, в двух буквах открывается имя Иисус, а в одной *третьей* крест. — Знает это Тот, Кто положил в нас постоянный дар Своего учения. Никто не слышал от меня слова, более совершенного; но я знаю, что вы достойны того»[56].

Предполагаем, что не случайно число «триста» появляется при первом упоминании в Евангелии от Иоанна имени Иуды Искариота. Евангелист сообщает, что Иуда «имел намерение предать» Христа (ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι), и здесь же в завуалированной форме называет и орудие смертной казни Иисуса — крест, на который предаст Его Иуда. Если пойти дальше в поисках неявного смысла слов, то можно связать с числом «триста», то есть с обозначением креста, и само прозвище предателя Иуды — «Искариот». Толкователи предположительно возводят это прозвище к еврейскому 'īš qᵉrīōth «муж Кериота», то есть происходящий из города Кериота в колене Иудином[57]. При «тщательном чтении» греческого текста обнаруживается, что прозвище ὁ Ἰσκαριώτης является анаграммой числительного τριακόσια ср. мн. «триста», то есть эти слова состоят из одного и того же набора букв (единственной несовпадающей буквой является суффиксальная η в имени собственном). Предполагаем, что это не случайное совпадение. Как и фрагмент о трехстах динариях, прозвище «Искариот» должно напоминать посвященному читателю, на какую смерть обрекло Иисуса предательство Иуды.

VI

«Полну великыхъ рыбъ, сто и пятдесять и три»

> Итак, поднялся Симон Петр и вытащил сеть на землю, полную рыб больших, ста пятидесяти трех, и (хотя) столько (их) было, не порвалась сеть (Ин 21. 11).

В сцене явления Иисуса после Воскресения ученикам каждый элемент текста должен обладать особой значимостью. Очевидно, символическое значение имеют здесь слова «ночь» до явления Иисуса, когда ученики ловили рыбу «и не поймали в ту ночь ничего» (Мф 21. 3) и «утро» во фразе «а когда настало утро, Иисус стоял на берегу» (Мф 21. 4). Эти слова перекликаются с широко известным изречением из Послания апостола Павла к Римлянам: «Ночь прошла, а день приблизился» (Рим 13. 12). Несомненно, символическим значением обладает и словосочетание «правая сторона» в словах Иисуса ученикам: «Закиньте сеть по правую сторону лодки, и поймаете» (Ин 21. 6). «Правая сторона» в Ветхом завете символизирует «доброе», как, например, в словах Екклесиаста: «Сердце мудрого — на правую сторону, а сердце глупого — на левую» (Екк 10. 2). В Новом Завете известнейшим текстом о правой и левой сторонах являются слова Иисуса: «Когда же приидет Сын Человеческий во славе Своей, ⟨...⟩ и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов — по левую» (Мф 25. 31–32). «Сеть» и «рыбы (в сети)» коррелируют с параллельным местом Евангелия от Луки: «[Иисус] сказал Симону: отплыви на глубину и закиньте сети свои для лова. Симон сказал Ему в ответ: Наставник! мы трудились всю ночь и ничего не поймали, но по слову Твоему закину сеть. Сделав это, они поймали великое множество рыбы, и даже сеть у них прорывалась» (Лк 5. 4–6). «Хлеб» и «рыба (испеченная на огне)», которые Иисус дает ученикам (Ин 21. 13), явно перекликаются с эпизодом насыщения людей пятью хлебами и двумя рыбами (Мф 14. 17; Мк 6. 38; Ин 6. 9), где хлеб — это хлеб жизни, как Сам Христос называет Себя в Евангелии от Иоанна (Ин 6. 35; 48), а также с эпизодом из Евангелия от Луки, когда воскресший Иисус ест печеную рыбу: «Они подали Ему часть печеной рыбы и сотового меда. И, взяв, ел пред ними» (Лк 24. 42–43), где

вкушение пищи Иисусом свидетельствует о Его воскресении во плоти.

Не касаясь символики «рыбы» и «рыбной ловли» в Священном Писании и раннем христианстве, которая не может быть представлена в рамках настоящей статьи, остановимся на числе рыб. Предполагаем, что точное их число здесь названо не случайно. В качестве первого приближения к интерпретации числа «сто пятьдесят три» в данном месте можно указать, что оно, очевидно, связано с числом «семнадцать». Число «сто пятьдесят три» является суммой чисел от единицы до семнадцати: 1 + 2 + 3 + 4 + 5 ... + 17 = 153. Подобные вычисления проводились, согласно Иринею, в отношении числа тридцать, обозначаемого буквой λ′ (ламвда): «Ламвда занимает одиннадцатое место между буквами, и она же означает число тридцать; и вместе она служит подобием вышнего домостроительства, потому что, если сложить по порядку числа самых букв от алфы до ламвды, включая и самую ламвду, за исключением шестеричного знака, то составится число девяносто девять»[58]. Вместе с тем число 153 является произведением чисел 17 и 9: 17 х 9 = 153. Возможно, число «семнадцать» могло рассматриваться как сумма чисел «десять» и «семь» (10 + 7 = 17), каждое из которых было по отдельности проанализировано выше. Тогда в числе «семнадцать» зашифровано соответственно имя Ἰησοῦς «Иисус» (десятка) и слово ζωή «жизнь» (семерка), а число 153 содержит ровно девять указаний на эти слова.

Еще одна возможная интерпретация числа 153 связана со словом ἡμέρα «день». Это слово — одно из ключевых в Новом Завете — в эсхатологической символике означает наступление времени Царства Божия, когда ночи уже не будет (Откр 21.25; 22.5). Слово ἡμέρα «день» имеет числовое значение 154 (η′ = 8, μ′ = 0, ε′ = 5, ρ′= 100, α′ = 1). Число рыб, пойманных учениками на море Тивериадском после явления им Иисуса, на единицу меньше этого значения. Предполагаем, что его неполнота означает лишь предвестие наступления Дня Божия: не случайно о явлении Иисуса говорится, что Он стоял на берегу, «когда настало утро». Воскресение Иисуса — лишь утро того великого Дня, когда Он «приидет во славе Своей» «судить живых и мертвых». В Откровении Иоанна Сам Иисус говорит о Себе: «Я есмь корень и потомок

Давида, звезда светлая и утренняя» (Откр 22. 16). «Утро» последнего явления воскресшего Иисуса ученикам при море Тивериадском коррелирует с вечером («десятым часом» дня) первого явления Иисуса ученикам «в Вифаваре при Иордане, где крестил Иоанн». Таким образом, сначала был вечер — последние годы земной жизни Христа, затем ночь — Его пребывание во гробе, потом наступило утро Его Воскресения, предвещающее великий День всеобщего воскресения. Такая интерпретация не противоречит предложенной выше связи числа 153 с его множителем 17: в «День Господень» уверовавшие во Христа получат «жизнь вечную».

* * *

Итак, на материале нескольких проанализированных фрагментов Евангелия от Иоанна мы пытались выявить роль чисел в евангельском тексте или хотя бы сделать предварительные замечания относительно этой роли. Примененная методика базируется на том постулате, что четвертое евангелие является древним сакральным памятником и в этой связи его следует рассматривать как многоуровневый текст, части которого связаны между собой и с другими памятниками древней письменной и устной культуры не только внешней связью — на уровне словосочетаний и синтагм, но и более глубокой связью, часто не лежащей на поверхности, заключенной внутри слов и частей слов, обычно (но не всегда) теряющейся при переводе. Проанализированные фрагменты представляют собой цепочку ключевых событий, начиная от первого появления Христа перед учениками и кончая последним Его явлением ученикам после Воскресения, внутри которой расположены эпизоды, связанные со смертью и Воскресением Христа как прообразом всеобщего Воскресения. Нам представляется, что предложенная нами интерпретация чисел, встречающихся в этих фрагментах, не противоречит ни отдельным деталям евангельского текста, ни смыслу всего проиведения в целом и тем самым в той или иной степени удовлетворяет требованию достоверности.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Вайс М.* Библия и современное литературоведение: метод целостной интерпретации. М.: Мосты культуры, 2001. С. 52.

[2] Там же.

[3] *Robertson D.* Literature, the Bible as // Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume. P. 547–548.

[4] *Вайс М.* Библия... С. 37.

[5] *Spitzer L.* Stilstudien. II. München, 1928. S. 17.

[6] *Вайс М.* Библия... С. 31.

[7] Там же.

[8] *Richards I. A.* Poetic Process and Literary Analysis // Style in Language. Cambridge, Mass., 1960. P. 16–17.

[9] *Вайс М.* Библия... С. 38.

[10] *Эрик У. Адамс.* Числа: Символическое значение // Евангельский словарь библейского богословия / Под ред. Уолтера Элуэлла. СПб.: Библия для всех, 2000.

[11] The Oxford Companion to the Bible / Ed. by Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1993.

[12] *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1952. P. 672.

[13] Ibid. P. 1073.

[14] Сочинения св. Иринея, епископа Лионского. СПб., 1900. С. 68.

[15] *Lampe G. W. H.* A Patristic ... P. 88. О числовом значении слова ἀμήν говорится в статье: *Аминь* писца Путяты // *Щёголева Л. И.* Путятина минея (XI век) в круге текстов и истолкования. 1–10 мая. М.: Территория, 2001. С. 484–485.

[16] Сочинения св. Иринея... С. 73. Ср. *Ювенал.* Сатиры. 10. 249.

[17] Сочинения св. Иринея... С. 70.

[18] Там же. С. 73–74.

[19] Там же. С. 178.

[20] *Свенцицкая И. С.* Тайные писания первых христиан // Раннее христианство: Страницы истории. М.: Политиздат, 1987. С. 262.

[21] Там же. С. 263. В настоящее время большинство исследователей относятся к этой гипотезе с большой осторожностью (см.: *Тищенко С. В.* Основные мотивы интерпретации Ин // Канонические Евангелия / Пер. с греч. В. Н. Кузнецовой; Под ред. С. В. Лёзова и С. В. Тищенко. М.: Наука, 1992. С. 337, 341).

[22] *Донини А.* У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана). 2-е изд. М.: Политиздат, 1989. С. 20.

[23] *Betti E.* Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften. Tübingen, 1967. S. 210.

[24] *Staiger E.* Die Kunst der Interpretation. Zürich, 1956. S. 11.

[25] Библия 1499 года и Библия в русском переводе. Т. 7. М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1992.

[26] Творения св. отца нашего Кирилла Александрийского. Ч. 12. Толкование на Евангелия от Иоанна // Творения св. отцов в русском переводе. Т. 64. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1901. С. 200–201.

[27] См.: Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т. 9. Пб., 1912. С. 419.

[28] Patrologia Graeca. T. 13. Col. 1343.

[29] Ibid. Col. 1348.

[30] Иже во святых отца нашего Иоанна, архиепископа Константиня града Златоустаго, избранныя творения. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова. Кн. 1. Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Репр. воспроизв. изд.: Творения святаго отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 8. СПб.: Изд. С.-Петербургской Духовной Академии, 1902. С. 122–123.

[31] Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 1. Кн. 1. М., Православная книга, 1991. Репр. воспроизв. изд.: СПб.: Изд. С.-Петербургской Духовной Академии, 1898. С. 361–363.

[32] Толковая Библия ... Т. 9. С. 325.

[33] Иже во святых отца нашего Иоанна ... С. 120.

[34] *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки: становление и развитие первых научных программ. М.: Наука, 1980. С. 37–40.

[35] *Lampe G. W. H.* A Patristic ... P. 335.

[36] *Ibid.* P. 672.

[37] Писания мужей апостольских. Рига: Латвийское библейское об-во, 1994. С. 76–77 нижней паг. Раскол в русской церкви, происшедший в том числе из-за второй буквы имени Иисуса, показывает исключительное внимание, которое уделялось каждой букве этого имени и спустя шестнадцать столетий после евангельских событий.

[38] *Lampe G. W. H.* A Patristic... P. 489.

[39] *Ibid.* P. 29.

[40] Толковая Библия ... Т. 9. С. 334.

[41] *Бикерман Э.* Хронология древнего мира: Ближний Восток и античность. М.: Наука, 1976. С. 12.

[42] Nestle-Aland. Novum testamentum graece. Stuttgart, 1985. P. 259.

[43] Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. СПб., 2001. С. 528 (пер. Д. Ф. Бумажнова).

[44] *Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. I. Стб. 1326.

[45] Толковый словарь русского языка / Под ред. проф. Д. Н. Ушакова. Т. II. М., 1938. Стб. 769.

[46] Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М.: Рус. яз., 1994. С. 406.

[47] Творения св. отца нашего Кирилла Александрийского ... С. 319–320.

[48] *Мартенс Элмер А.* Бог: имена // Евангельский словарь библейского богословия / Под ред. Уолтера Элуэлла. СПб.: Библия для всех, 2000. С. 125–126.

[49] *Мецгер Брюс М.* Канон Нового Завета: Происхождение, развитие, значение. М.: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 1998. С. 171.

[50] *Блаженный Феодорит.* Сокращенное изложение божественных догматов // Творения. Ч. 6. М., 1859. С. 18.

[51] Цитируется по Библии в синодальном переводе.

[52] Иже во святых отца нашего Иоанна ... С. 244.

[53] Nestle-Aland. Novum testamentum... P. 259.

[54] Симфония, или Словарь-указатель к Священному Писанию Ветхого и Нового Завета / Под ред. митр. Волоколамского и Юрьевского Питирима. Т. 1. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1988. С. 373.

[55] Ср. Быт 17. 26–27; 14. 14.

[56] Писания мужей апостольских... С. 76–77 нижней паг.

[57] Симфония... Т. 2. 1995. С. 921.

[58] Сочинения св. Иринея ... С. 73.

А. А. Шайкин

ТРОПЫ В «ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ»

А. С. Демин, стремясь проникнуть в специфику «литературного творчества» летописцев, проводит наблюдения «над тремя повествовательными формами, распространенными в летописном тексте и тесно связанными друг с другом, — над изобразительными отрывками, над компактными характеристиками летописных персонажей, над перечислением и перечислительными описаниями»[1]. Наблюдения остроумные, но не надо ли для начала отступить на несколько шагов назад и проделать рутинную «школьную» работу по классификации художественной речи летописи? Разумеется, налагая критерии поздних поэтик на материал древнего слова, мы неизбежно модернизируем его. Что же делать? Ничего особенного. Если нам удается «вчитать» некий смысл в древнее слово, значит потенциально там этот смысл присутствовал — толкуем же мы о емкости и многозначности художественного слова. Чувство меры, конечно, не помешает.

Речь летописцев ясна и проста, в её основе «слышимы», различимы интонации разговорные, с их свободной, не приглаженной последовательностью в передаче мыслей и наблюдений: «**И придоша** (половцы. — *А. Ш.*) **на манастырь Печерьский, нам сущим по кельям почивающим по заутрени, и кликнуша около манастыря, и поставиша стяга два пред враты манастырьскыми, нам же бежащим задом манастыря, а другим възбегшим на полати...**» и так далее (151)[2]. Речь эта энергична, глагольна, сказуемое обычно выдвинуто на первое место, что отчетливо видно в кратких сообщениях: «**Иде Володимер к ляхам и зая грады их...**», «**Заратишася вятичи...**», «**Придоша болгары...**».

События, действия, движение — вот что стремятся передать летописцы, и эта задача требовала слога ясного, не осложненного украшениями. Тропы и фигуры большей частью являются не порождением литературных усилий летописца, а идут из понятий самой действительности либо появляются при затруднительности прямо передать суть явления, нередко нового, непривычного.

Стилистика ПВЛ по части изобразительно-выразительных средств несводима только к традиционно выделяемым тропам. В число таких средств должны быть включены разнообразные слова и выражения с менее фиксированными художественными значениями: живописующие слова, слова с переносными значениями, разного рода формульные выражения. Кроме того, надо, конечно, помнить и о том, что в художественном тексте «дело не в одних образных выражениях, а в неизбежной образности каждого слова, поскольку оно преподносится в художественных целях»[3].

Живописующие слова — это по преимуществу глаголы. Трудно судить, обладали ли они в X–XII вв. дополнительными художественными оттенками, но на современный слух такой оттенок в них присутствует. Известно, что от частого употребления слово «стирается», но слово, «пролежавшее» в кладовой языка, может, видимо, «набрать» в своем смысловом и художественном весе. Имея мало надежды определить то или иное образное значение слова или выражения, адекватное его современности, мы поневоле расцениваем его на свой слух. При этом надо учитывать, что «на читателя старого поэтического произведения отмершие, но некогда общепринятые способы языкового выражения производят впечатление архаизмов, обладающих действенной поэтической силой»[4]. Разумеется, сказанное относится не только к словам, воспринимаемым как архаизмы. О «способности художественного текста накапливать информацию» размышлял Ю. М. Лотман, полагая, что первоначально «случайные» элементы художественного текста при последующем их восприятии могут приобрести новую системность и таким образом «при переходе от передающего к принимающему количество значимых структурных элементов может возрастать»[5]. Однако, к делу.

Известны выражения «взять дань», «добыть дань», но когда в летописи говорится «**се *налѣзохом* дань нову**» (16), то перед нами

встает как бы самый процесс захвата, процедура добычи дани. «**Налезть**» можно не только дань, но и князя: «**Аще не пойдете к нам, то *налезем* князя собе**» (49), — ультимативно заявляют новгородцы Святославу Игоревичу, требуя в князья одного из его сыновей.

«**И *пояша* ноугородьци Володимера к собе**» (50). В глаголе есть оттенок насилия, «*поять*» относится и к обладанию женщиной.

В качестве военного трофея Владимир получил жену брата своего, Ярополка: «**Володимер же *залеже* жену братьню грекиню, и бе *непраздна*...**» (55—56).

«Налезохом», «пояша», «залеже», «непраздна» — не только называют действие или состояние, но и изображают их, несут в себе первозданную связь с конкретным процессом.

Можно сказать «выскочили воины из лодок», но «выскочили» — это все сразу, массой, здесь нет оттенка «выскакивания» каждого отдельного воина, а в летописном выражении «***выскакаша* вси прочии из лодья**» (20) такой оттенок, кажется, присутствовал, «Выскакаша» — это и все, и каждый в отдельности.

«Потягнуть» — *начать* бой и в то же время *сражаться до последнего, до смерти или победы*, «**...и одоляху болъгаре. И рече Святослав воем своим: Уже нам сде пасти; потягнем *мужьски*, братья и дружино! И к вечеру одоле Святослав...**» (50).

Идти приступом на город — «***приступати* к граду с бранью**» (55).

О змее, ставшей причиной смерти Олега, в переводе сказано «выползла» и «ужалила». Насколько это беднее и бледнее летописного живописания: «**...и *выникнувши* змиа изо лба, и *уклюну* в ногу**» (30). Змея ведь, действительно, клюет, а ее внезапное явление из конского черепа вряд ли было «ползанием».

О послах Владимира, впервые посетивших храм святой Софии в Царьграде, летописец говорит так: «**Они же во *изуменьи* бывше...**» (75).

От глагола «умирать» летописец образует в высшей степени выразительное существительное, передающее массовую гибель людей: «**человеком *умертвие* бяше**» (111).

Умело извлекает летописец дополнительные смысловые значения из ряда глагольных форм (коннотация). Так, «похорони»

в контексте летописца может приобрести значение «спрятав»: «***похорони*** **вои в лодьях**» (20).

Глаголы «мыслити», «думати» в летописном употреблении наполняются значениями военного предприятия, акции, с оттенком несправедливости со стороны того, кто эту акцию замышляет: «**нача *мыслити* на деревляны, хотя *примыслити* большую дань**» (39); «**Святополк же, прогнав Давыда, нача *думати* на Володаря и на Василка**» (178); «**и прелсти Давыд Святополка, и начаста думати о Василькe**» (171) и т. п. Когда речь идет об обычном военном походе, то говорится просто: «***Иде*** **Игорь на Греци**», «**Семион *иде* на хорваты**» и т. п. «*Думати*» и «*мыслити*» изобличают несправедливое намерение и, кстати, демонстрируют возможность материализации «мысли» в дополнительную дань или ослепление князя.

Волхв у летописца не просто стремится уподобиться богу, но прямо «***творяся*** **акы бог**» (120).

Переносные значения отчетливо видны в таких выражениях, как «***построити*** **мира**», «***обновити*** **ветъхий мир**» или «***се буди мати*** **градом русьским**», но выражения такого типа, впрочем, уже могут быть определены как метафорические, о чем ниже.

Сталкиваясь с новыми понятиями при переводах из греческого, летописцы были вынуждены создавать новые слова, большей частью неологизмы их оказывались удачными: «***срамословье***» (15), «***законопреступный***» (31), «***враждолюбьца***» (35), «***разноличныя***» (48) и т. п. К неологизмам надо отнести и выражения типа «***баня бытия***», «***растворение смертное***», к которым вернемся далее.

Использование тропов в «авторской» речи и речах персонажей свидетельствует о стремлении летописца добиваться в нужных случаях представимости описываемого материала.

Можно дискутировать по поводу меры сознательности в таких проявлениях художественности, но объективно она присутствует в летописи и как таковая должна быть учтена. Только после этого можно будет вернуться к вопросу о сознательности — априорное постулирование в данном случае не способно привести к положительному результату.

Эпитеты, используемые летописцами, с трудом поддаются удовлетворительной классификации. Можно попробовать расположить их по признаку убывающей свободы, т. е. от вольного их

употребления к терминологическому, закрепленному значению, хотя такая классификация, конечно, не исчерпывает их специфики.

Разнообразие художественных определений можно встретить там, где этого, кажется, трудно ожидать: в портретных характеристиках, которые принято считать клишированными и наиболее этикетными фрагментами летописного текста. Однако для разных социально-профессиональных категорий существуют свои наборы определений. В людях духовного звания летописец подчеркивает одни черты: «**Ларион муж *благ*, *книжен* и *постник*...** (105); ...**Феодосия, *доброго пастуха*...**» (140). В князе отмечаются иные: «**Ростислав мужь *добль*, *ратен*, взрастом же леп** (слово “взраст” могло означать и “рост” и “возраст”; в переводе: “прекрасно сложен”) **и *красен* лицем**» (111). О боярине, человеке мирском, но праведной жизни летописец высказывается, подбирая определения его мирской и его духовной сущности: «**старець добрый... муж *благ*, и *кроток* и *смерен***» (186). Языческого славянского бога летописец характеризует по воинско-мирскому качеству: «**Дажьбог, бе бо муж *силен***» (198). Для летописей характерны эпитеты *оценочные*, изобразительные встречаются редко[6].

Не располагая еще словом «яд», летописец находит ему замену в искусно найденном описательном обороте с использованием эпитета: «**растворенье *смертное***» (111). При посредстве эпитета, переходящего в сравнение, дается точное описание кометы: «**явися звезда... *копейным* образом**» (25). Хотя «копейный», скорее всего, перевод с греческого, нам важно отметить самое наличие образного выражения в летописи. Обилие и разнообразие овощей передается интересным эпитетом «***разноличныя***» (48), идущим от личности, ее особости. Город может быть не только большим и крепким, но и «славным»: «**се град ваю *славный* взях**» (76).

В горести и негодавании летописец восклицает: «***о злая* лесть человеческа!**» (54). Мы говорим теперь о лести «тонкой», «изощренной» или «грубой», забывая, что лесть всегда – «*злая*».

Вспоминая о гибели Бориса и Глеба – «**овчате Христове добрии**», – летописец находит удивительно точное определение: «**ни отбежаста *нужныя* смерти**» (200). В данном контексте «нужныя» точнее и имеет иные, более глубокие оттенки, нежели определе-

ние «насильственной», употребленное в переводе (укор не переводчику, а современному русскому языку, не располагающему адекватными словами).

Интересно высказывание летописца об амазонках: «**суть *храбрыя* жены ловити звер *крепкыи***» (15). В качестве эпитетов в летописи могут выступать не только прилагательные или существительные, но и наречия: «**боряхуся *крепко* из града**» (42), «**послушаше *сладко***» (60).

Одним из наиболее употребительных эпитетов в летописи является определение «великий», применяемое в весьма «разноличных» случаях. «Великим» может быть «ветер»: «**Бог ветром *великим* разруши столп**» (10), «**воздух въздвияся *повелику***» (111); «трус» (землетрясение): «**в Сурии же бысть трус *велик***» (111); и «плач»: «**плакася плачем *великомь***» (48). Преобладающим в такого рода употреблениях является значение «сильный».

Кроме того, «великий» употребляется в значении «большой», причем также для самых разных явлений: озера, ямы, звезды, количества воинов, размера полона: «**озеро *великое* Нево**» (11), «**яма *велика***» (41), «**звезда *превелика***» (110), «**в силе *велице***» (32), «**с полоном *великим***» (185). В применении к сражению эпитет «великий» употребляется редко, но все же можно встретить: «**бысть сеча *велика***»[7]. Разные оттенки может приобретать определение «великий» в пределах одного предложения: «**с полоном великим, и с славою и с победою *великою***» (185). Во втором случае «великий» употребляется в том значении, какое стало определяющим в наше время. И, наконец, терминологическое значение приобретает этот эпитет в титуловании: «великий князь»[8].

Часто употребляется и определение «много»: «**в лета *многа***» (10), «**по *мнозех* временех**» (11), «**вои *много***» (42). Очень большое количество может быть обозначено: «***бещислено* множьство**» (147). Так обычно говорится о вражеском войске. Как антоним употребляется слово «мало»: «**с *малом* же дружины**» (40). Главным во всех этих примерах является количественный признак без каких-либо дополнительных значений. Для относительного количества подбирается другое определение: «**желая *больша* именья**» (40), «**желая *болшее* власти**» (121). Власть, суетная власть мира сего, увеличивается пространственно. О половцах, разоря-

ющих окрестности Киева и жгущих манастыри, говорится: «*на семь свете* примшим *веселье* и *пространьство*» (152).

Когда одно определение не исчерпывает характеристики явления, добавляются дополнительные. Союз «и» сообщает этим определениям синонимическую близость, но дифференцирующие значения остаются. Характерны своеобразные пары: «мужи мудри и смыслени» (13), «объре телом велици и умомь горди»[9] (14), «яму *велику и глубоку*» (41), «нача вои совокуплятн *многи* и *храбры*» (46), «и быша человици *мнози* и *единогласни*» (64). Развитием таких пар являются более сложные описательные ряды с несколькими уточняющими и дополняющими друг друга определениями: «*многовещныя* имуще раны, *различныя* печали и *страшны* муки» (146). Еще более развертываются и усложняются синонимические ряды во фрагментах, выдержанных в агиографическом стиле. В роли эпитетов здесь могут выступать целые конструкции, как, например, в похвале Борису и Глебу: «Радуйтася, *страстотерпца Христова, заступника Руськыя земли ... небесная жителя, въ плоти ангела быста, единомысленая служителя, верста единообразна, святым единодушьна*...» и т. д. (93—94). Агиографическая стилистика во многом восходит к переводной литературе, но нельзя при этом не учитывать того, что переводчикам приходилось извлекать или создавать соответствующие слова и выражения и формировать синтаксические аналоги из наличного языкового материала: «в радости *бесконечней*, в свете *неиздреченьнемь*» (93), «свет *разумный, красныя* радости» (94), «жертва *словесная*» (93) и т. п. Из греческого, видимо, шли определения сложного состава: «*живоносныя*», «*златозарный*», «*светоносный*» и т. д. Богатство здесь огромное, и, безусловно, агиографическая стилистика сыграла большую роль в развитии выразительных средств русского литературного языка.

С агиографической стилистикой связаны и многие устойчивые словосочетания с эпитетами.: «*бесовьская песни*» (15), «*святых церквей*» (33), «*враждолюбьца дьявола*» (35). Сюда же, видимо, надо отнести и «*Навходоновсора законопреступного*» (31), ибо только так определяемый он может выступать в сознании древнерусского книжника. Кстати, эпитет «*шелудивый*» сразу вызовет у читателя ПВЛ конкретное имя — так в ПВЛ определяется только половецкий хан Боняк.

К устойчивым выражениям относится и «*добрые гости*», однако любопытно, что в летописном контексте это выражение может приобрести противоположное значение: «***Добри гости* придоша**» (40), — говорит Ольга, обращаясь к убийцам своего мужа, и в ее устах это выражение наполняется убийственной иронией, становится зловещим, предвещая скорую гибель этих «добрых гостей». Древляне же, напротив, определение «добрые» употребляют в прямом смысле: «**а наши князи *добри* суть**», — говорят они, наивно надеясь склонить Ольгу на брак с их князем. В конце этого эпизода Ольга еще раз произносит слово «добрый», и опять в ироническом плане: «***Добра ли* вы честь?**» (41), — спрашивает она у древлян, которых живьем закапывают в яме, «великой и глубокой».

Про смерть уже в XI веке было сказано — «***горькая***» (146). Устойчивыми выражениями характеризуются битвы, сражения: «**брани бысть *люта* межи ими**» (192), «**бе гроза *велика* и сеча *силна* и *страшна***» (100), но самое употребительное: «**бысть сеча *зла***». И это, пожалуй, самое точное определение.

Некоторые определения настолько закреплялись в конкретном значении, что приобретали терминологический характер. Например, определение «*поганые*» явно субстантивировалось и превратилось в название, обозначающее не только язычников, но и иноверных степных врагов (в этом случае качества «врагов» и «язычников» как бы синтезировались). Как термин звучит уже упоминавшееся определение «*великий*» в титуле «*великий князь*». В договорах с греками русские князья могут именоваться еще и «*светлыми*», Олег о себе в тексте договора может сказать «**наша *светлость***» (26), но это, видимо, перевод греческого титулования. В русской практике XI—XII веков оно не закрепилось и в оригинальной речи летописца не употребляется. К феодальным терминам, близким к титулам, могут быть отнесены «***лучьшии мужи***», «***мужи нарочитьи***», «***мужи смыслени***» (40, 41, 143). «Лучьшии мужи» из древлян пришли сватать Ольгу; Ольга, ведя с древлянами игру, потребовала, чтобы в качестве сватов прислали «мужей нарочитых», то есть еще более высоких по социальному статусу.

Характер дипломатических терминов имеют такие «эпитетные» выражения, как «**обновити *ветъхий* мир**» (35), «**любовь *пра-***

вая (40). Военно-политическим термином стало выражение «***усобные рати***» (94). Выражения, ныне звучащие несколько поэтически, были, вероятно, географическими терминами: «***полуденьная*** **страна**», «***полунощныя*** **страны**» (9), «**от** ***последних*** **земли**» (от краев земли) (199). Выражение «*последняя земля*» может иметь и временное значение: «**Се бо и бысть** ***последняя земля***...» (199) — конец света. Во всех этих случаях определения имеют несвободный, фиксированный характер.

В целом, как видим, сфера художественных определений предстает в ПВЛ в достаточно многоликом, развитом состоянии, способствуя тонкой, глубокой и выразительной передаче словом разнообразных оттенков и состояний людей и окружающей действительности.

Сравнения. В некоторых случаях разграничить эпитет и сравнение не так просто: «**явися звезда велика на западе копейным образом**» (25). Можно перевести «копейного вида», «копьевидная» и «*как* копье». Переходны и другие случаи: «**си бо звезда** ***акы кровава***» (110), «**звезда превелика, лучи имуще** ***акы кровавы***» (105). В таких случаях эпитеты выступают в роли сравнений.

Однако подавляющее количество сравнений в ПВЛ строится по классическому образцу с использованием союза «как» («акы», «аки», «яко»): «**погибоша** ***аки*** **обре**». Творительный сравнительный используется редко[10]: кроме «звезды копейным образом» есть еще «**древляне живяху** ***звериньским*** **образом**» и близкая форма с наречием «**живуще** ***скотьски***» (15), «**живяху** ***скотьски*** **человеци**» (63).

Более распространены, обычно в рамках агиографического стиля, сложные сравнительные конструкции, построенные по принципу параллелизма: «***Яко же бо се некто землю разореть, другый же насеять, инии же пожинають и ядять пищу бескудну,*** — **тако и сь. Отец бо сего Володимер землю** ***взора*** **и** ***умягчи,*** **рекше крещеньемь просветив. Сь же насея книжными словесы сердца верных людий; а мы пожинаем, ученье приемлюще книжное**» (102). Духовная деятельность Владимира и Ярослава находит сравнительную параллель — положительный параллелизм — с процессом землепашеского труда, причем последнее, то есть «картинка», связанная с миром природы, как и в фольклоре, пред-

шествует «картинке» из сферы духовной деятельности. Вторая параллель здесь к тому же насквозь метафорична. Таковы основные **формы** сравнительных конструкций, используемых летописцами. Но какова же содержательная сторона летописных сравнений? Что с чем сравнивали древние летописцы?

Сравнение **людей с людьми** же может составить первую группу сравнений ПВЛ. Герой летописи может сравниться с героем прошлого: эфиопская царица, приходившая к Соломону, искала мудрости, но мудрости человеческой; Ольга же, приплывшая в Царьград, искала мудрости божественной (45). Совершив свое дело, убийцы Глеба вернулись к своему хозяину Святополку, и это возвращение злодеев оценивается библейской параллелью: «**Оканьнии възвратишася въспять,** ***яко же рече Давыд: Да възвратятся грешницы въ ад***» (93).

Достаточно распространенным является сравнение **человека с животным**, причем сравнения могут работать как в сторону снижения, так и возвышения сравниваемого человека. К первым относятся уже цитированные примеры о зверином и скотском образе жизни древлян и других племен. К такому же сравнению прибегает летописец, обличая женское распутство: «**жены блудяху**... ***акы скот, блудяще***» (198). С волчьей сравнивается алчность Игоря, обирающего древлян: «**бяше бо муж твой** ***акы волк*** **восхищая и грабя**» (40). Это же сравнение дается и в развернутом виде, в форме притчи: «***Аще ся въвадить волк в овце, то выносить все стадо, аще не убьють его,*** **тако и се, аще не убьем его, то вся ны погубить**» (40). К сравнению с волками прибегает и Владимир Мономах, изображая половцев, алчущих ускользающей от них добычи: «***И облизахутся на нас акы волци стояще***» (161). Сравнение с дикими зверями характеризует убийц Бориса: «**И се нападоша** ***акы зверье дивии*** **около шатра**» (91).

Но святые и невинные сравниваются с «агнцем» — символом Христа. Глеба же «**зареза**... ***акы агня непорочно***» (93)[11]. С таким же сравнением встречаемся в письме Мономаха к Олегу, где Владимир скорбит о гибели сына: «**тело увянувшю,** ***яко цвету нову процветшю, яко же агньцу заколену***...» (164), хотя в действительности поведение Изяслава Владимировича было далеко не «агнским», и лишь юный возраст убитого княжича позволял употребить это сравнение.

Сравнение с животными может подчеркивать воинские качества героя летописи. Стремительность Святослава передается сравнением с пардусом: «**легъко ходя,** ***акы пардус***»[12] (46). Положительной характеристики-сравнения может удостоится и половецкий хан, если он воюет на стороне русских, как этого удостаивается «шелудивый» в других случаях Боняк: «**Боняк же разделися на 3 полкы, и сбиша угры** ***акы в мячь, яко се сокол сбиваеть галице***» (179). (Не совсем ясно это «акы в мячь»: в переводе «сбил в кучу», но ведь здесь стоит «акы»? Перевод «в кучу» более соответствует чтению в Ипатьевской, где нет «акы»: «**сбиша Оугры в мячь. іако соколъ галице збиваеть**»[13]).

Человек может сравниваться и **с неодушевленными предметами**. Об Ольге, внимающей христианской проповеди, говорится: «**Она же поклонивше главу, стояще,** ***аки губа напаяема***» (44). Сравнивается Ольга и с явлениями природы, но с такими, которые уже приобрели значение символическое: «**Си бысть предътекущия крестьяньстей земли,** ***аки деньница пред солнцем и аки зоря пред светом... Си бо*** **сьяше** ***аки луна в нощи,*** **тако и си в неверных человецех** ***светящеся аки бисер*** **в** ***кале***...». В. П. Адрианова-Перетц указывает на византийские истоки метафоры «Богородица — утреннее солнце» и вообще всей символики «солнца» и «небесных светил». При этом «солнцу» уподобляется высшая степень качества, луне и звездам — низшая. Поэтому в летописной похвале княгине Ольге она, в отличие от просветившего Русскую землю христианством Владимира, именуется еще «луной»[14].

Сравнения **с миром природы, драгоценными камнями, металлами** характерны для агиографической стилистики. Христианин для дьявола - «***акы терн в сердци***» (58); христиане после мучений и испытаний, принимаемых по воле Господней, «**явятся** ***яко злато искушено в горну***» (152). Величествен образ ангела, создаваемый с помощью подобных сравнений: «**и** ***тело его, аки фарсис*** **(топаз)**, ***и лице ему, аки молнья, и очи ему свещи огневи, и мышци ему плещи подобны меди чисте, и глагола его, аки народа много***» (194).

С помощью сравнений передаются и **оттенки психологических состояний**: «**Давыд же седяше** ***акы нем***» (172), «**Приде же и Давыде с ним** (плененным Васильком. — *А. Ш.*), ***аки некак улов уловив***» (173).

В изображении битв[15] обычны сравнения **с лесом, дождем, грозой**: «**и поидоша полкове,** ***аки борове***» (бор — лес) (184), «***выступиша яко борове велицин*** **и тмам тмы**» (191), «**идяху стрелы,** ***акы дождь***» (180), «**и зразишася первое с полком, и тресну,** ***аки гром,*** **сразившима челома**» (191—192).

Кометы, как уже отмечалось, сравниваются с копьем, копьевидностью, а их свечение — «лучи» — с чем-то кровавым, что соответствовала толкованию комет как дурных знамений, «**проявляющих крови пролитье**» (110).

И, наконец, еще один неординарный случай: мгновенное ослепление человека от внезапно вспыхнувшего света передается сравнительным оборотом, являющимся одновременно «сильной деталью»: «**внезапу свет восья... в печере,** ***яко зрак вынимая человеку***» (128).

С помощью сравнений летописцы стремились выразительнее передать облик человека, различные виды его деятельности и состояний, самое качество человека[16], его оценку, причем касается это людей чем-либо выдающихся. Появляются сравнения и при изображении неординарных событий: особенно яростных сражений, явлений комет, солнечных затмений — «**погыбе солнце и бысть** ***яко месяць***» (200). Специальные образные средства возникают в летописи тогда, когда повествование встречается с каким-либо необычным явлением, событием, человеком.

Метафоры. Говорят, что сравнение — это осторожная метафора. Тематически отчасти совпадая со сравнениями[17], метафорическая образность ПВЛ, тем не менее, имеет в этом отношении и свою специфику. Главным образом, **метафоры в летописи связаны с различными сферами религиозных понятий, представлений, актов**[18]. Используются метафоры и для воинских событий, осмыслений смерти, выражения государственных понятий. Но есть в ПВЛ и серия эпизодов, целиком построенных на использовании метафор, связанных, с языческой обрядностью: имеем в виду знаменитую историю о мщениях княгини Ольга древлянам, о чем нам приходилось писать раньше[19].

Начнем обзор не с развернутых метафор, а с метафорических выражений, строящихся на сочетании действий с явлениями и предметами, способными к таким действиям лишь в пере-

носном смысле. Любопытны в этом отношении употребления понятия «*мир*». В выражениях типа «**мир имея ко всем странам**» (39) слово это используется в одном из прямых своих значений — «отсутствия войны», — и здесь нет нужды в метафорических осмыслениях. Но они появляются в таких оборотах, как «***обновити ветъхий мир***» (35), «***утвердиша мир***» (35), «***построити мира***» (34). Здесь «мир» — уже не только отсутствие войны, а нечто большее: какой-то «порядок», «установление» и даже «здание», которое можно построить. Эти выражения намного шире синонимического им «**положите *ряд* межю Русью и Грекы**». «**Построити мира**» — в этом есть что-то от возможностей Бога. «Мир», который можно «строить», «утверждать», «обновлять» — метафоричен. Знает летопись и «мир» как вселенную: «**створите любовь** (с греками. — *А. Ш.*) **на вся лета, *донде же сьяеть солнце и весь мир стоить***» (39).

Такое религиозно-духовное понятие, как «благодать», может приобрести признаки света, солнца и «***восснять***» (12); звезды могут «течь»: «**бысть *звездам теченье*... яко падають звезды, и пакы солнце без луч сьяше...**» (110—111). Гнев, страх, беда, плач способны как бы олицетвориться и приобрести способность самостоятельного передвижения, а «вселенная» и «земля» подвергаются действиям, применимым к живым существам: «**Сего ради** (из-за грехов. — *А. Ш.*) ***вселенная предасться,* сего ради *гнев простресе,* сего ради *земля мучена бысть... страх, и колебанье и беда упространися***» (147).

Невещественные силы способны созидать вещи, материально ощутимые: «**Мнози бо манастыри от цесарь и от богатьства поставлени, но не суть таци, *каци* суть *поставлени слезами, пощеньемь, молитвами, бденьем***» (107).

«Дьявольские сети» получают иное, характеризующие их название — «***сети неприязньны***» (44), или даже проще: «***сеть скрушися,* и мы избавлени от прельсти дьяволя**» (85). Метафорический оттенок в таких употреблениях несомненен: «***неприязньны***» вместо «дьявольские» и даже просто «***сеть***» уже таят в себе имя дьявола.

Целая группа метафорических выражений связана с понятием «лести». «Лесть», «льстивый человек» — одна из самых отрицательных характеристик в языке летописи. «Лесть» — дьяволь-

ское проявление, а «льстивый человек» — его слуга или даже того хуже. «**Ядый хлеб мой *възвеличил* есть на мя *лесть*», «*языки**** своими *льстяхуся*», «*мужь в крови льстив* не приплодить** (не увеличит. — *А. Ш.*) **дний своих**» (54—55). «Лесть» здесь — понятие, конечно, более широкое, нежели в современном употреблении. «Замыслить лесть» — значит замыслить злое, смертное дело. «**Посланна с лестью котопана**» (111) означает не только льстивые, обманчивые заверения, «лесть котопана» заключалась в спрятанном под ногтем зернышке «**растворения смертного**», лишившего жизни князя Ростислава. «Лесть», «обман», «кровь» — это были почти синонимы, ибо обман всегда оборачивался кровью: «**Да се буди *кровь твоя на главе твоей***», — говорит Мономах половецкому хану Белдюзю, нарушавшему «роты». «**Кровь твоя**» — здесь кровь русских людей, пролитая обманщиком Белдюзем, и потому Мономах не принимает выкупа, щедро предлагаемого ханом, «**и повеле убити и (его), и тако расекоша и на уды**» (185).

Внутренний раздор между князьями, связанный с обманом и преступлением, нарушением обычая или договорного порядка, передается метафорой, вырастающей в символ[20]: «**и в нас, в братьи, оже *ввержен в ны нож***». Такова была реакция Владимира Мономаха и русских князей на ослепление Василька Теребовльского, совершеное тотчас после крестоцелования в Любече. Формульность этого выражения подтверждается его вторичным употреблением: Владимир, Давыд и Олег «**послаша мужи свои, глаголюще к Святополку: что се зло створил еси в Русьстей земли, и *ввергл еси нож в ны***» (174). По мысли В. В. Кускова, летописная Повесть об ослеплении Василька «строится на противопоставлении двух символических образов: "креста" и "ножа", которые лейтмотивом проходят через все повествование»[21].

Олег Святославич, требуя вернуть ему отчину отца, Муром, так формулирует свою феодальную претензию: «**А ты ли ми зде *хлеба моего же не хощешн дати?***» (168). Прекращение усобицы, раздора также передается метафорическим выражением: «**и *уста усобица и мятежь*, и бысть тишина велика в земли**» (100).

«Оружие», «меч» обладали широким спектром символических значений[22]: на мечах клянутся язычники-русские при заключении договоров с греками; меч как символ выступает и в эпизоде о «хазарской дани»; оружием обмениваются противники в знак до-

стигнутого согласия. Употребительны метафорические выражения в передаче некоторых воинских понятий: «*взя град копьем*» (50) и «*взяста копьем град и зажгоста огнем*» (177); «*узя Дрьютеск на щит*» (201). Здесь метафора, как и некоторые эпитеты (см. выше), набирает терминологическое значение. Широко употребляемое ныне выражение «лечь костьми», т. е. во что бы то ни стало сделать какое-либо дело, в летописи употребляется в более прямом смысле: «*ляжем костьми*» (50), т. е. умрем, не отступив. Говоря о возможной смерти в бою, Святослав употребляет выражение «**аще** *моя глава ляжет*» (50).

Близость смерти обычной, по возрасту, может быть передана оборотом «*седя на санех*», то есть в конце жизни. Метафора эта идет от обычая хоронить в санях[23]. Не лишены метафоричности и религиозные описания смертного акта: «**Се аз** *отхожю света сего, предасть душу свою Богу*» (108). Причем выражения такого рода употребляются в ПВЛ настолько привычно, будто за ними не одна только сотня лет христианства, а многовековая традиция.

Весьма изощрена агиографическая стилистика в выражении религиозных символов, актов, понятий, а также в оценке личностей, особо послуживших христианству. Прежде всего, конечно, самого Христа: «*бисер многоценен, еже есть Христос*» (45). Об Ольге, первой из правителей Руси, принявшей христианство, говорится: «**Си бысть** *предътекущия крестьяньстей земли*», «*руское познанье к Богу*», «*начаток примиренью*» (49). Определения такого рода можно расценить как эпитеты, но эпитеты метафорического свойства. То же – относительно Бориса и Глеба: «***жертва словесная***», «***светилника сяюща и молящася воину къ владыце***», «***небесная жителя, въ плоти ангела быста, единомысленая служителя***» (93). Вместо имен даются определения: кажется, что Борис и Глеб стали уже не просто людьми, а определенными поступками, актами, а их имена – понятием. Поэтому уже не надо называть их самих, достаточно назвать, обозначить их поступок. Л. И. Сазонова отмечала, что Похвала Борису и Глебу представляет собой «идеализацию отвлеченных качеств “богомудрости”, “светлости” и исцелительной силы»[24].

И, наконец, о самих христианах как таковых: «**да явятся яко злато искушено в горну: хрестьяном бо многими скорбьми и напа-**

стьми внити в царство небесное...». Христиане — «***злато искушено в горну***» (152).

С помощью метафор уясняется, делается доступней благость христианства: «***всяк бо человек, аще вкусить сладка, последи горести не приимаеть, тако и мы не имам сде быти***» (75). Вкусовые понятия ближе и привычнее.

Интересна своими осязательными значениями древнерусская метафора, соответствующая понятию «святое крещение», — «баня бытия»: «**Пакы *банею бытия* и обновленьем духа, по изволенью Божью, а не по нашим делом**» (81—82). Хотя это цитата из Послания апостола Павла к Титу (3. 5), но «баня бытия» — вероятно, изобретение русского книжника, его осмысление таинства крещения.

Смена вероисповеданий определяется в категориях времени: «***Ветхая мимондоша, и се быша новая***» («древнее прошло, теперь все новое» — 2 Кор 5, 17), «**ныне приближся спасенье...** ***нощь успе, а день приближися***» («Ибо ныне ближе к нам спасение, нежели когда мы уверовали. Ночь прошла, а день приблизился...» — Рим 13. 11—12) (82). Старое — язычество — уходит, новое — христианство — пришло; язычество — уходящая ночь, христианство — наступающий день. Эти же понятия поднимаются до символического значения: «**...и поучи ю (её) патриарх о вере, и рече ей: "Благословена ты в женах руских, яко *возлюби свет, а тьму остави*"**»[25] (44).

Абстрактное понятие — «премудрость» — может быть изображено как живое существо, способное к самостоятельным проявлениям: «***Премудрость на исходищих поется, на путех же дерзновенье водить, на краих же забральных проповедаеть, во вратех же градных дерзающи глаголеть:*** **елико бо лет незлобивии держатся по правду...**» (45). В древнерусском изложении образ из Притчей Соломоновых (1. 20—22) получает, кажется, усиление и большую зримость.

Устойчивой оказывается метафоричность, связанная со скотоводческой деятельностью. Амазонки не просто выращивают своих дочерей, но «***въздоять*** **и прилижне въспитають**» (16). Древляне похваляются своей жизнью: «**а наши князи добри суть, иже *распасли* суть Деревьску *землю***» (40). Конечно, «земля» здесь име-

ет значение «народа», но многозначность слова всегда высовывается за пределы ограничивающего его контекста.

Князь — обязательно пастух. Пастухом затем оказывается и христианский наставник, а его паства — овцами: «**Феодосия, доброго пастуха, иже пасяше словесныя овця**»[26] (140).

Цикл земледельческих работ дал подходящую метафору процессу приобщения страны и народа к духовности и книжности новой религии: «**Отец бо сего Володимер землю взора и умягчи, рекше крещеньем просветив. Сь же насея книжными словесы сердца верных людий; и мы пожинаемь, ученье приемлюще книжное**»[27] (102) (пример использовался выше для иллюстрации сравнительных конструкций). Прекрасную метафору создает летописец, пытаясь передать важность книжного учения и оценить значение книг: «**Се бо суть рекы**[28] **напаяюще вселеную, се суть исходища мудрости; книгам бо есть неищетная глубина; сими бо в печали утешаемся есмы; си суть узда въздержанью**» (102).

По нашим наблюдениям, метафорическая образность используется в тексте ПВЛ для конкретизации абстрактных религиозных понятий, для изображения духовной и культурной деятельности, при оценке выдающихся личностей; развита метафоричность, преимущественно формульная, в воинской сфере. Метафорические сравнения извлекаются из областей привычных, из повседневности: еда, баня, день и ночь, скотоводческий и земледельческий труд. Понятия абстрактные, невещественные, духовные сопровождаются глаголами, передающими действия, присущие людям или явлениям материальным. «В общих чертах это был способ достижения общего через единичное, внутреннего — через внешнее, духовного — посредством материального, абстрактного — посредством атрибутов конкретного, эмпирического наблюдаемого мира. Иными словами в природе интерпретированного символа заключена возможность посредством данных опыта установить его место единичного в универсальном миропорядке и тем самым фиксировать не только частный факт, но и его фундаментальные связи»[29].

Во многих случаях образные выражения и целые эпизоды, по преимуществу воинские и агиографические, тяготеют к большей или меньшей клишированности. А. С. Орлов приходил к выво-

ду, что «формулы воинских повестей в большинстве случаев повторялись не вследствие текстуального заимствования, а просто благодаря тому, что в сознании их авторов воинские картины облекались стереотипными выражениями хорошо знакомого книжникам литературного рода...». Поэтому «многие из них пережили 6—7 веков почти безо всякого изменения» [30]. Вероятно, к такому стилистическому материалу можно применить некоторые положения, разработанные паремиологами на фольклорном материале, ибо как и пословицы и поговорки, так и многие формульные выражения древнерусских произведений — «не что иное, как **знаки** определенных **ситуаций** или определенных **отношений** между вещами». Принципы классификации, разработанные Г. Л. Пермяковым, кажется, могут быть продуктивно использованы и стилистами-медиевистами [31].

В тексте ПВЛ есть некоторое количество таких подробностей, уточнений, разного рода обстоятельственных характеристик, которые можно отнести к «**художественным деталям**». Как и во многих других случаях, здесь мы застаем процесс возникновения и становления приема. Возможно, что древнерусский писатель и не стремился к сознательному выделению детали, но прием этот, должно быть, органически присущ художественному творчеству и потому объективно деталь так или иначе проступала в изображениях летописца. Немалое количество деталей обнаруживается не в описаниях от автора, а в прямой речи героев и персонажей ПВЛ. На этот прием обратил специальное внимание О. В. Творогов [32], и это в какой-то мере избавляет нас от необходимости приводить соответствующие материалы.

Слишком суров был А. Л. Шлецер, считавший, что ПВЛ не требует эстетического толкования, ибо «печерский монах», по его мнению, «на краснописание не имеет... ни малейшего притязания» [33]. Вопреки старому критику, «красоты... в слоге и искусстве изображения» [34] в ПВЛ все же есть. Тропы и фигуры, не являясь доминирующим элементом в стилистики ПВЛ, тем не менее не столь уж редки в ее тексте.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Демин А. С.* О типе литературного творчества создателей «Повести временных лет» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 10 / Отв. ред. М. Ю. Люстров. М.: ИМЛИ РАН: Наследие, 2000. С. 18.

[2] Текст цитируется по: Повесть временных лет. Ч. 1: Текст и перевод / Подгот. текста Д. С. Лихачева и Б. А. Романова; Под ред. чл.-корр. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. Страницы в скобках.

[3] *Пешковский А. М.* Принципы и приемы анализа и оценки художественной // Вопросы методики родного языка, лингвистики и стилистики. М.; Л., 1930. С. 158. А. С. Демин вряд ли согласится с квалификацией летописной речи как художественной, но мы и не настаиваем на сознательных художественных намерениях летописца. Художественность возникает спонтанно при словесном описании реальной действительности или того, что за нее принимается: с этой точки зрения художественность можно обнаружить и в милицейском протоколе.

[4] *Мукаржевский Ян.* Преднамеренное и непреднамеренное в искусстве // Структурализм: «за» и «против». М., 1975. С. 170.

[5] *Лотман Ю. М.* Структура художественного текста. М., 1970. С. 36.

[6] См.: *Франчук В. Ю.* Киевская летопись. Состав и источники в лингвистическом отношении. Киев, 1986. С. 31. Аналогичные выводы на материале Ипатьевской летописи см.: *Слыхова З. И.* Имена прилагательные, характеризующие человека в летописном повествовании (на материале Ипатьевской летописи): Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1985. С. 67.

[7] Ср.: *Творогов О. В.* Традиционные устойчивые словосочетания в «Повести временных лет» // ТОДРЛ. Т. 18. М.; Л., 1962. С. 283–284.

[8] К наиболее распространенным относит эпитет «великий» и В. Ю. Франчук, см.: *Франчук В. Ю.* Киевская летопись. С. 32. А. С. Демин указал, что одним из основных у древнерусского определения «великий» было значение «многолюдства», см.: *Демин А. С.* О типе литературного творчества создателей «Повести временных лет». С. 38–39.

[9] А. С. Демин полагает, что эти два качества не взаимосвязаны друг с другом в летописном тексте: «телом велики не от того, что умом горды, и горды не от того, что велики» (*Демин А. С.* О типе литературного творчества создателей «Повести временных лет». С. 29). С этим трудно согласиться, ибо гордыня и физические размеры постоянно сопряжены в фольклоре и раннесредневековых текстах (Идолище говорит Илье: «На долонь положу его, я другой прижму, — остается меж руками што одно мокро», печенежин смеется над Кожемякой — «бе бо середний теломь» и т. п.); впрочем, первая часть сентенции А. С. Демина возражений не вызывает.

[10] Ср.: *Франчук В. Ю.* Киевская летопись. С. 37.

[11] Об истоках этого сравнения см.: *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947. С. 93.

[12] По наблюдениям В. П. Адриановой-Перетц, это сравнение было весьма распространенным в средневековой литературе: Очерки поэтического стиля Древней Руси. С. 90–91.

[13] Ипатьевская летопись. ПСРЛ. Т. 2. М.: Языки рус. культуры, 1998. С. 246.

[14] *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. С. 25–35.

[15] О стилистике, связанной с воинскими понятиями, см.: *Орлов А. С.* Об особенностях формы русских воинских повестей (кончая XVII в.) // ЧОИДР за 1902 г. Кн. 4. М., 1902. С. 1–50; *Творогов О. В.* Традиционные устойчивые словосочетания в «Повести временных лет» // ТОДРЛ. Т. 18. М.; Л., 1962. С. 278–284; *Лихачев Д. С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978. С. 165–185; *Пауткин А. А.* Батальные описания Ипатьевской летописи (проблемы жанра и стиля) // Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1982; *Пауткин А. А.* Батальные описания «Повести временных лет» (своеобразие и разновидности) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 9. Филология. 1981. № 5. С. 13–21.

[16] Д. С. Лихачев подчеркивает, что древнерусские сравнения «касаются внутренней сущности сравниваемых объектов по преимуществу»; см.: *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. М., 1979. С. 176–184.

[17] В древнерусской словесности «метафоры-символы... гораздо чаще принимают форму метафорического сравнения, чем прямого уподобления...» (*Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. С. 117).

[18] Ср.: *Франчук В. Ю.* Киевская летопись. С. 37.

[19] См.: *Шайкин А. А.* Эпические герои «Повести временных лет» и способы их изображения // Рус. лит. 1986. № 3. С. 99–101; *Он же.* «Се повести времяньных лет...» От Кия до Мономаха. М., 1989. С. 50–59.

[20] Д. С. Лихачеву принадлежит суждение, еще мало освоенное: «то, что мы принимаем за метафору, во многих случаях оказывается скрытым символом, рожденным поисками тайных соответствий мира материального и “духовного”... символы были вызваны к жизни по преимуществу абстрагирующей, идеалистической богословской мыслью» (*Лихачев Д. С.* Средневековый символизм в стилистических системах // Акад. В. В. Виноградову к его шестидесятилетию. М., 1956. С. 168; *Он же.* Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. М., 1979. С. 164). В. П. Адрианова-Перетц говорила о «метафоро-символическом языке средневековой русской литературы» и полагала, что «этим термином могут быть объединены все те поэтические приемы литературного стиля средневековья, которые построены на семантическом переносе, как итоге уподобления» (*Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. С. 10).

[21] *Кусков В. В.* Жанры и стили древнерусской литературы XI – первой половины XIII вв.: Дисс. ... докт. филол. наук. М., 1980 (машинопись). С. 305.

[22] См.: *Лихачев Д. С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978, С. 161, 191.

[23] Впрочем, повторение этого выражения Мономахом несколькими строчками ниже оставляет возможность и для буквального понимания: «на далече пути да на санях седя, безлепицю молвил» (153).

[24] *Сазонова Л. И.* Древнерусская ритмическая проза XI–XIII вв.: Дисс. ... канд. филол. наук. Л., 1973. С. 124.

[25] Об источниках такого рода антитез см.: *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. С. 40–41.

[26] Об источниках см.: *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. С. 97–100. Выражение «овчата словесного стада» – слова из чина пострижения в монахи. См.: «Святитель Стефан Пермский». Серия «Древнерусские сказания о достопамятных людях, местах и событиях». Статья, текст, перевод с древнерусского, комментарии. СПб.: Глаголъ, 1995. С. 271, прим. к с. 128.

[27] Восходя к Библии, метафоры сеяния–жатвы получили развитие в новозаветных книгах. См.: *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. С. 67.

[28] О происхождении метафоры «христианство, книжное учение – источник, река» см.: *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. С. 50–51.

[29] *Бараг М. А.* Эпохи и идеи: Становление историзма. М., 1987.

[30] *Орлов А. С.* Об особенностях формы русских воинских повестей. С. 1, 50.

[31] *Пермяков Г. Л.* Основы структурной паремиологии. М., 1988. С. 21. Библиография работ Г. Л. Пермякова: С. 232–235.

[32] Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 60–63.

[33] А. С. Демин, кажется, солидарен с этой позицией: «...летописец рассказывал о далеком прошлом.., стремясь излагать факты и мысли.., но не создавать картины...». «Нет оснований говорить о художественном, то есть образном творчестве летописца...», хотя современный исследователь не столь категоричен: «И все же что-то похожее на изобразительное творчество у летописца обнаружить можно» (*Демин А. С.* О типе литературного творчества создателей «Повести временных лет». С. 18–20).

[34] *Шлецер А. Л.* Нестор. Русские летописи на древле-славянском языке, сличенныя, переведённыя и объяснённыя Августом Лудовиком Шлёцером. Перевел с немецкого Дмитрий Языков. Ч. 1. СПб., 1809. С. 396.

А. Л. Никитин

О РАДЗИВИЛОВСКОЙ ЛЕТОПИСИ

Рукопись Радзивиловской (иначе – Кенигсбергской) летописи (далее – РЛ), созданная в последнем десятилетии XV в. и украшенная большим количеством рисунков, по праву считается одним из драгоценных и наиболее загадочных памятников русского средневекового искусства уже потому, что является единственным иллюстрированным списком русской летописи до середины XVI века. Она была издана фотомеханическим способом в 1902 г.[1], и на протяжении последующего столетия ее текст и миниатюры были постоянными объектами изучения историков[2], археологов[3] и искусствоведов[4], порождая различные гипотезы и толкования.

К сожалению, высказывая противоречивые догадки о месте создания рукописи, исследователи ее рисунков оставили в стороне вопрос о том, по чьему заказу и в связи с какими историческими событиями она возникла. Вот почему в настоящей работе я посчитал нужным обратить внимание в первую очередь на вопросы кодикологии РЛ, имеющие, как я покажу далее, принципиальное значение для воссоздания истории памятника в целом, однако до последнего времени не получившие достаточного освещения. Теперь положение изменилось благодаря недавно появившемуся факсимильному изданию рукописи[5], открывающему перед исследователями гораздо бóльшие возможности для изучения рисунков и текста, чем предшествующее.

В настоящее время РЛ представляет собой бумажную рукопись in folio (точнее – в ½ развернутого листа, поскольку каждый лист сложен вдвое, образуя два парных листа тетрадки), состоящую

из 251 листа, по уточненным филиграням датируемых в пределах 1487–1494 гг.[6], и содержащую 618 рисунков. Она написана полууставом конца XV века тремя почерками, которые распределяются следующим образом: 1) первым, основным почерком рыжими чернилами выполнена вся рукопись РЛ с л. 1 об. по л. 245 об. включительно[7] за вычетом 2) подклеенной части л. 38–38 об., где текст выполнен вторым почерком густыми черными чернилами и 3) листов 246–251, а также надписей к рисункам на л. 3–8 об., выполненных третьим почерком более слабыми черными чернилами.

Четвертым почерком, отличным от предыдущих, который можно охарактеризовать как «полуустав, переходящий в скоропись», выполнены приписки на полях листов 88, 90, 93 об., 134 об., 157 об., 204, 205 об., 207 об., 210, 220 об., 231 и 239 и многочисленные мелкие поправки (дополнены выносные буквы, диакритические знаки и пр.) на л. 2–73, 85 об. и 106 об.. Пятым почерком выполнена старая полистная нумерация, хотя можно допустить, что она дополнена еще одним почерком, начиная с ошибочно поставленной цифры с (200) на л. 188 современной нумерации вместо рч (190) и до конца рукописи. Вся бумага рукописи польского производства, но использованная в собственно летописи (л. 1–245) по качеству выделки лучше, чем бумага приплетенных к ней листов 246–251, датируемых по филиграням 1494–1495 гг. От первоначального переплета сохранились обе доски, обтянутые тисненой красно-коричневой кожей со следами неоднократного ремонта по углам и со стороны отсутствующего корешка.

Как сообщается в предисловии, в процессе подготовки факсимильного издания блок рукописи был отделен от переплета, а листы отреставрированы и укреплены с тем, чтобы впоследствии переплет был воссоединен с рукописью. Такое решение можно посчитать возможным для хранения и экспозиции РЛ, однако перенесение того же принципа (т. е. заключение отпечатанных листов в жесткий книжный переплет) на факсимильное научное издание, каким является Р-1, достаточно спорно, поскольку для исследователя многостраничного кодекса принципиальный интерес представляют не только поверхности бумажного листа, заполненные текстом, рисунками и позднейшими маргиналия-

ми, его внешние края, но и внутренний, утопленный в корешке переплета край, образованный сгибом или подклейкой листов, уже потерявших между собою изначальную органическую связь. Часто именно изучение внутренних краев книжного листа позволяет уточнить историю жизни книги на протяжении столетий, приемы ее ремонта и реставрации, последовательность приплетения новых листов и пр.

Для рукописи РЛ эти вопросы имеют первоочередное значение, поскольку до сих пор остается спорной история ее написания, взаимоотношения писцов и художников, иллюстрировавших рукопись, последовательность работы мастеров, время появления маргиналий на полях и многое другое. С этой точки зрения более оправданным и научным могло быть факсимильное издание листов РЛ в папке в том виде, какой они получили в результате разборки корешка и последующей работы реставраторов. К чему приводит несоблюдение этих условий, когда внутренние края листов рукописи оказались скрыты от исследователей в Р-1, показывает следующая ситуация.

В предисловии к изданию сообщается, что *«рукопись состоит из 32 тетрадей, из которых 28 тетрадей состоят из 8 листов, две – из 6 (л. 1–6 и 242–247), одна – 10 листов (л. 232–241) и одна – 4 листа (л. 248–251)»*[8].

Такому расчету противоречит нечетное (251) число листов рукописи, которое не согласуется с четным числом листов в заявленных исследовательницей тетрадках (8×28+6×2+10+4=250). Однако данная проблема гораздо шире вопроса, к какой из тетрадок следует причислить оставшийся лист, т. к. последнюю «тетрадку» рукописи составляют не 4, а 6 листов (л. 246—251), содержащие «Сказание Данила игумена...», «Слово святаго Дорофея, епископа Турьского» и «Слово святаго Епифания». Они написаны иным почерком, на иной бумаге, чем рукопись РЛ[9], и были присоединены к ней далеко не сразу по завершении работы над летописью. Об этом свидетельствуют подклейки со стороны корешка по всей высоте листа, которые сейчас просматриваются по меньшей мере с л. 231 до конца, показывая, что какое-то время эти листы находились в россыпи. Такая же картина прослеживается не только на первых десяти листах рукописи РЛ, но и внутри ее блока (напр., л. 94—96, 102—105 и др.).

Причину столь явной ошибки можно объяснить только невнимательностью к цитируемой работе А. А. Шахматова, который, не занимаясь специально кодикологическими вопросами памятника, тем не менее определил главные ориентиры в этом направлении для будущих исследователей [10]. Он первым указал наличие на листах рукописи РЛ трех видов нумерации: 1) наиболее поздняя проставлена в правом верхнем углу листа арабскими цифрами, идущими до конца рукописи, которые уже в его время были отчасти срезаны; 2) предшествующая ей, в правом нижнем углу листа, сделанная церковно-славянскими цифрами, идущими до конца рукописи, включая приплетенную тетрадь из 6 листов, но с двумя ошибками: после л. 143 (л. 142 совр. нумер.) в тексте без перерыва следует л. 145, а после л. 189 (л. 187 совр. нумер.), точно так же без перерыва – л. 200 (пятый почерк). Шахматов отметил также, что на последних приплетенных листах нумератор писал снi, снаi, снвi, снгi, сндi (т. е. 250 и 10, 250 и 11, 250 и 12, 250 и 13, 250 и 14) вместо сѯ, сѯа, сѯв, сѯг, сѯд (т. е. 260, 261, 262, 263, 264); 3) Кроме того, на некоторых листах сохранился первоначальный счет тетрадок, из которых Шахматовым отмечены две пометы на л. 32 и 64 совр. нумер., однако на самом деле целиком или частично они прослеживаются на л. 24, 32, 40, 48, 56, 64, 72, 80, 96, 112, 120, 128, 136, 144, 152, 160, 168, 176, 184, 192, 200, 208, 224 современной нумерации, свидетельствуя о хорошей сохранности рукописи в целом.

Если нумерация тетрадок безусловно выполнена чернилами и почерком первого художника или переписчика текста РЛ, то старая полистная нумерация заслуживает особого рассмотрения уже потому, что она несет на себе следы двух почерков. Из наблюдения над ними следует, что первая полистная нумерация не была полной и проведена после присоединения к рукописи РЛ ее дополнений, написанных тем же самым почерком, причем из-за пропущенной нумератором колонцифры 144 количество листов в рукописи в последующем неизменно оказывалось нечетным, – обстоятельство, которое не смогла изменить последующая утрата л. 7 и 253 (старой нумерации).

Второй полистной нумерации, имевшей реставрационный характер, однако с пропуском в цифровом ряду чисел 190–199, предшествовала обрезка блока, в результате чего были повреж-

дены надписи к рисункам на л. 3–8 об. и сами рисунки на л. 194 об., 195, 201, 202, 203–203 об., 209 об., 211 об. и 212 об., 242, почему многие колонцифры оказались проставлены на самих рисунках (л. 62, 83, 85, 88, 194, 199, 202, 203, 207, 209, 222, 228, 229, 230).

Эти факты подтверждают высказанное А. А. Шахматовым еще в 1902 г. убеждение, что в своем изначальном виде рукопись РЛ состояла из 31 тетрадки по 8 парных листов в каждой, т. е. из 248 листов, а после того, как два последних листа исчезли и к ней была присоединена тетрадка из шести парных листов, – из 254 листов, из которых два были затем утрачены[11]. На основании изучения текста, полей, расположения колонцифр, нумерации тетрадей и пояснительных надписей к рисункам (в первой тетрадке) можно видеть, что при минимальных размерах листа 32,0×22,0 см и расположенного на нем текста, занимающего площадь 26,5–27,0×14,5–15,0 см, первоначально поля выдерживались довольно устойчиво: верхнее – 2,0 см, внешнее – 5,5 см, нижнее – 3,5 см и внутреннее (у корешка) – 2,0 см. Текст РЛ за одним исключением на л. 38–38 об. (о чем ниже) написан одними чернилами и одним почерком с использованием карамсы (т. е. рамки с натянутыми нитками, образующими направляющие для письма) на 28 строк, что подтверждается строго соблюдаемым междустрочным интервалом на протяжении всей рукописи.

Столь четко проведенная стандартизация страниц позволяет по-новому взглянуть на процесс изготовления рукописи и на связь рисунков с текстом.

Считается аксиомой, что определяющей фигурой в создании иллюстрированной книги был писец, оставлявший свободные места в рукописи, которые следом за ним заполнял художник. Однако наблюдения над взаимодействием художника и писца / переписчика на протяжении всей рукописи РЛ позволяют в этом усомниться. Изучение зоны контакта рисунка и текста убеждает, что работа писца начиналась только после нанесения контуров рисунка, поскольку в ряде случаев текст или вторгается в рисунок или обтекает его последними словами предложения, для которых не хватило длины строки. И это при том, что за единичными исключениями, объясняемыми ошибкой при расчете строк, иллюстрируемый текст неизменно предшествует рисунку, который замыкает абзац или страницу снизу.

Такое положение рисунка под текстом, который налегает на него сверху элементами букв нижней строки или вторгается на его верхнее поле, можно видеть на л. 5–5 об., 7–7 об., 8 об., 9–9 об., 14, 15, 18 об., 20 об., 21, 23, 29–29 об., 32, 33 об., 34, 40, 41, 42–42 об., 44 об., 47 об., 49, 58 об., 61, 62, 67, 72 об., 74 об., 80, 81–81 об., 82, 83–83 об., 84 об., 85, 86 об., 89 об., 90, 92, 102, 114, 116, 129, 132 об., 148–148 об., 154, 155, 156 об., 160, 162, 163 об., 164, 166 об., 167–167 об., 170 об., 174, 178 об., 180 об., 183, 185, 189, 196–196 об., 199 об., 201 об., 202, 206, 216 об., 226, 228, 229, 245. Более редко текст «подпирает» рисунок снизу, как это произошло, например на л. 5, 8, 9, 13, 19, 20 об., 27, 47, 81, 115 об., 119 об., 127 об., 141 из-за недостатка места внизу страницы.

Проверить неслучайность такой ситуации просто, поскольку каждый рисунок завершал предшествующий ему текст, а не наоборот, иллюстрируя его последнюю фразу. Соответственно каждая страница рукописи должна начинаться текстом и заканчиваться рисунком независимо от того, сколько рисунков приходилось на эту страницу. Как можно заключить из наблюдений над первой половиной рукописи, первоначально на странице предполагалось помещать не более двух рисунков при обычной высоте рисунка в 9 строк (около 8 см.). В последней трети рукописи при смене стиля рисунков их высота вырастает до 10 строк, тогда как архитектурные элементы рисунка, вынесенные на поля, достигают еще большего размера.

Однако часто случалось, что при заданной «полосе набора» текст превышал необходимый объем, разрушая макет, поэтому очередной рисунок приходилось переносить на следующую страницу, или оставляя иллюстрируемый текст полностью на предыдущей, или оставляя место для последней его строки в самом начале новой страницы. В том, что такую последовательность структуры страницы старались по возможности соблюдать, убеждает редкость переноса рисунка в начало первой страницы новой тетрадки. Этот принцип удалось выдержать на протяжении десяти тетрадок. Первый сбой произошел на л. 88 (11-я тетрадка), а всего у 31 тетрадки РЛ перенос рисунка на первую страницу следующей тетрадки наблюдается еще только девять раз – на 13-й (л. 104), 14-й (л. 112), 17-й (л. 136), 18-й (л. 144), 19-й (л. 152) 21-й (л. 168), 22-й (л. 176), 24-й (л. 192), 27-й (л. 216) и 28-й (л. 224),

что составляет менее одной трети объема. Внутри тетрадок подобные случаи нередки, и насколько точны при этом расчеты художника, показывает тот факт, что остававшееся свободным пространство на предшествующей рисунку странице, которое заполнялось укорачивающимися, сходящими на нет строками текста, никогда не превышает по высоте 2—4 строк.

Отсюда следует, что работу над очередной тетрадкой, состоявшей из четырех двойных, т. е. сложенных пополам листов, начинал именно художник, производя с помощью карамсы расчет площадей, необходимых для текста и рисунков, после чего наносил на страницы контуры рисунков сразу по всей тетрадке. Затем такая восьмилистовая тетрадка переходила к писцу, который по такой же карамсе заполнял текстом пространство между рисунками, так что «полоса набора» рукописи РЛ по высоте ограничивалась 28 строками карамсы, а в ширину — стандартной длиной строки, выходившей за пределы 15,0 см только в том случае, если текст «садился» на рисунок (л. 9, 14, 27, 29 об., 39, 40 об., 42, 58 об. и пр.). Такой вывод подтверждается неизменностью междустрочного интервала на протяжении всей рукописи, стандартной высотой «полосы набора», измеряемой одинаковым количеством строк (включая рисунок), неизменностью их длины, а также взаимообусловленным положением рисунка и текста.

Спустя какое-то время после заполнения тетрадки текстом (но не сразу, как мы увидим ниже на примере замены рисунка на л. 88) она снова попадала к художнику, который производил раскраску рисунков.

О том, что работа над рукописью происходила именно в такой последовательности, свидетельствует методика исправления ошибок художника при макетировании рукописи и копировании рисунков, когда какие-то из них оказывались пропущены, а другие в результате этого попадали не на свое место. Такие ошибки выявлялись, по-видимому, самим художником, когда он приступал к раскраске скопированных ранее рисунков и вынужден был производить их замену. К настоящему времени исследователь РЛ располагает пятью такими случаями замены первоначального рисунка другим путем заклеивания контурного, иногда даже начатого раскраской рисунка бьльшим по размеру листком бумаги, на котором создавался новый рисунок на сюжет, отвечающий

данному тексту, причем новый рисунок, как правило, выходит за границы наклейки и распространяется на поля рукописи (л. 88, 88 об., 89 и 95 об.).

Первую такую смену мы встречаем на л. 38—38 об., однако там произошла замена не одного рисунка (м. 88 на л. 38), а $^4/_5$ всего листа, содержащего рисунки и уже написанный текст, что можно заметить по верхнему срезу указанной миниатюры. По всей видимости, художника (редактора?) не устроила последовательность рисунков и текста. Поэтому лист 38, парный листу 33, был обрезан так, что от него остались только четыре верхних строки уже написанного текста, и к ним был подклеен чистый лист, заходящий по корешковому сгибу на л. 33, что можно видеть в соответствующем месте факсимильного издания (Р-1). Затем на л. 38 был восстановлен текст срезанной пятой сверху строки, а под нею на чистый лист был приклеен вырезанный из удаленной части (по-видимому, с нижней или с обратной стороны листа) уже раскрашенный (?) рисунок, изображающий битву между воинами Святослава и греками. Под этим рисунком было восстановлено повествование о Святославе, выполненное черными чернилами четким прямым полууставом, напоминающим греческий минускул XIV—XV вв. и разительно отличающимся от основного почерка рукописи. Ниже этого текста в манере, ничего общего не имеющей с вырезанным рисунком и рисунком на предыдущей странице, кистью создан новый рисунок, изображающий поднесение Святославу царских даров (м. 89). Тем же прямым четким почерком, используя более широкую строку, чем основной писец, восстановлен текст на обороте подклеенной части л. 38, и, соответственно, тем же художником выполнены на этом листе два относящиеся к тексту рисунка (м. 90 и 91).

Замена иллюстраций на л. 88—89 была вызвана такими же причинами и началась с рисунка, завершающего на л. 88 текст, гласящий: «**(В) лет(о) 6550. Володимеръ, с(ы)н Ярославль, и поиде на ямь, и победивъ я. И помроша кони у вои Володимеровых, яко еще и дышущимъ конемъ, и сдираху кожы с них: толико бе моръ в них**». Между тем первоначальная миниатюра (м. 198), следующая за этими строками, иллюстрирует не этот, а предыдущий текст на л. 87 об. о любви Ярослава к чтению и книгам: «**И собра писцы многы и прелагаше от грек на словень-**

ское писмя. И списаша книгы многы, имиж(е) поучашес(я) вернии люд(и)е» и пр. Получилось так, скорее всего, из-за ошибки при разметке: в конце л. 87 об. оставалась свободной всего одна строка, переносить же рисунок в начало л. 88 художник не стал, поскольку этот лист был первым листом новой, 11-й тетрадки.

Вероятнее всего, он решил вообще отказаться от этого рисунка, но в последующем, когда начал работать с новой тетрадкой, решил, что она начинается с текста, для которого им уже оставлено место на последней странице предыдущей тетрадки, и поместил рисунок внизу страницы. Такой сдвиг рисунка с л. 87 об. на л. 88 привел к тому, что долженствующая находиться на этом месте иллюстрация к тяжелому положению войска Владимира Ярославича (м. 199) перекочевала на середину л. 88 об., где стала иллюстрацией к другому сюжету — походу этого же князя на Царьград, что привело к дальнейшей серии передвижек рисунков, связанных с этим походом (м. 200 и 201), на л. 89, внеся полную путаницу в повествование.

Ошибка была обнаружена, когда писец уже работал над 14-й тетрадкой, где ему пришлось заменить начальный л. 104, на котором он совершил ошибку, дважды написав одну строку текста. Из испорченного листа художник-редактор вырезал прямоугольник, которым заклеил иллюстрацию к «Похвале книгам», (что подтверждается отпечатками строк на полосе наклейки [12]), а на его чистой стороне изобразил в экспрессивной манере, ничего общего не имеющей с исполнением первоначального рисунка 199 на л. 88 об., сцену забоя коней (м. 198-а, Р-1, Приложение).

Отсутствие подобных следов текста на зонах проклейки остальных трех рисунков на л. 88 об. и 89, изображающих эпизоды спасения князя Владимира Ярославича воеводой Иваном Творимиричем (м. 199-а, Р-1, Приложение), отражения греческой погони (м. 200-а, Р-1, Приложение) и ослепления (?) греками русских пленников (м. 201-а, Р-1, Приложение), свидетельствует, что для них были взяты чистые листы бумаги. Дальше исправления этих несоответствий не пошло, поэтому рисунок на л. 89 об. (м. 202), иллюстрирующий крещение костей князей-язычников Ярополка и Олега и вокняжение Всеслава Изяславича полоцкого в Киеве, был оторван от соответствующего текста не только

переносом на другую страницу, но и текстом о рождении Всеслава от волхования и последствиях этого.

Последняя кардинальная замена связана с рисунком 218 на л. 95 об., повторившим первоначальный вариант забоя коней (м. 199 на л. 88 об.), который был здесь воспроизведен совершенно не к месту. Он был закрыт наклейкой, на которой в соответствии с текстом было изображено «детище, выловленное в Сетомли».

Следует сказать, что судьба нового рисунка сложилась трагически. Готовя фототипическое издание 1902 г., наклейку не смогли или не решились отклеить, оставив на своем месте, но в 1958 г. О. И. Подобедова решила открыть первоначальный рисунок, о чем и сообщила в специальном примечании к своей работе[13], однако при этом разорвала наклейку, так что на листе рукописи осталось около трети второго рисунка (см. м. 218 на л. 95 об., м. 218-а, Р-1, Приложение, и тот же рис. на л. 95 об. в издании 1902 г.). Следы срыва ею были тщательно заретушированы (см. правую сторону миниатюры 218 на л. 95 об.), а остатки верхнего рисунка объяснены как «*вмешательство второго мастера в рисунок предшественника* ⟨...⟩ (*увеличение фигуры, начиная с ног; см. крайнюю правую фигуру*)»[14], что позднее превратилось в тиражированную легенду, согласно которой «*в композицию* [изначально была] *включена часть нижнего рисунка справа*»[15].

Столь естественный процесс исправления ошибок, допущенных в процессе работы, как заклейка рисунка и его перемещение, еще раз подтверждает сделанный ранее вывод об опережающей писца работе художника при создании первоначального пласта рисунков РЛ, в противном случае ошибка художника была бы невозможна.

Вместе с тем, установление последовательности работы писца и художника при создании РЛ позволяет подойти к решению двух вопросов, имеющих кардинальное значение для оценки этого замечательного памятника истории и культуры конца XV в. — количестве источников и характере воспроизведения текста и рисунков.

Как известно, оба эти вопроса так или иначе решались практически всеми исследователями РЛ, однако наиболее обоснованными и разработанными к настоящему времени можно считать

мнения, высказанные О. И. Подобедовой и Б. А. Рыбаковым, ставшие общепринятыми, несмотря на явную их противоречивость.

Тщательно изучив оригинал рукописи, Подобедова пришла к заключению, что в руках создателей РЛ находилось два протографа с иллюстрациями, один из которых был написан в один столбец, а другой — в два столбца текста с соответственно расположенными рисунками, в первом случае занимавшими всю ширину «полосы набора», во втором — в двух колонках. К такому выводу ее привели наблюдения над миниатюрами РЛ, которые представлены как односюжетными рисунками, так и «двухчастными композициями», по мнению исследовательницы, возникшими в результате объединения художником двух рисунков, располагавшихся в двух столбцах на одном листе оригинала и на одном уровне, однако представлявших разные сюжеты [16].

Если исходить из естественной последовательности повествования, когда текст левой колонки на странице предшествует правой, то левый рисунок естественно определяет начало изобразительного ряда, а вся композиция должна «читаться» слева направо, как обычный текст, и с этой точки зрения логика на стороне О. И. Подобедовой. Подтверждает такое объяснение и наличие среди рисунков РЛ «двухчастных» композиций, когда вторая сюжетная миниатюра заменена условным пейзажем — 2—3 деревьями, скалами и т. п. нейтральными изображениями, причем всегда расположенными справа от сюжетного рисунка (л. 42, 46—46 об., 49, 58 об., 59, 74 об., 79 об., 144, 164, 177), как если бы художник не знал, чем продолжить действие, зафиксированное оригиналом только в одной своей фазе.

Такой взгляд на процесс создания РЛ — о творческой переработке текстов протографов и рисунков — нашел поддержку у современных комментаторов факсимильного издания. Речь идет о двух фактах, напрямую друг с другом не связанных: 1) о наличии якобы большого количества двухчастных композиций с «обратным» развитием сюжета, т. е. читающимся не слева направо, а наоборот, справа налево, и 2) о наличии рисунков, не находящих удовлетворительного объяснения (соответствий) в тексте РЛ.

В «Описании миниатюр Радзивиловской летописи» (Р-2), составленном М. В. Кукушкиной, О. А. Белобровой и А. А. Амосо-

вым, выделен 81 рисунок, где, по мнению исследователей, последовательность событий рассматривается справа налево. Естественно, что столь явное нарушение основного принципа чтения текста в славянских языках вызывает ряд недоуменных вопросов. Однако при внимательном ознакомлении с отмеченными ими рисунками оказывается, что подобный феномен удается проследить, причем не всегда с абсолютной уверенностью из-за трудности идентификации сюжета, не в 81, а только в 12 случаях: на л. 26 об. (м. 57), л. 29 (м. 65 н.), л. 38 об. (м. 91 н.), л. 62 (м. 138), л. 69 об. (м. 148), л. 74 (м. 159 н.), л. 86 (м. 192), л. 141 (м. 309 в.), л. 186 (м. 456 в.), л. 187 об. (м. 461 в.), л. 193 (м. 478) и л. 236 (м. 600 в.). Все остальные выделенные ими рисунки заключают в себе либо движение самих персонажей справа налево (а не развитие сюжета), либо представляют «стоп-кадр» происходившего. Тем не менее, сам факт «обратной» временной перспективы, подтверждаемый двенадцатью рисунками, заслуживает безусловного внимания, поскольку обнаруженный феномен открывает собой практически неразработанную тему изображения хода времени в древнерусском изобразительном искусстве.

В пользу версии Подобедовой о творческой переработке текста протографов РЛ, казалось бы, свидетельствует также наличие иллюстраций, сюжеты которых не находят адекватного отражения в тексте. Так, в постраничном описании миниатюр издателями отмечено 23 рисунка, описание которых завершается знаком вопроса, что свидетельствует об их неуверенности в идентификации сюжета. И хотя, на мой взгляд, ни один из отмеченных ими случаев не заслуживает подобных сомнений, можно указать другие 9 рисунков, которые действительно не находят соответствия в летописи, вынуждая считать их иллюстрациями к текстам, не получившим отражения уже в протографе РЛ, как то произошло с двумя сюжетами Ипатьевской летописи (к ослеплению Василька Теребовльского и погребению Святополка Изяславича), отмеченными рисунками, но не текстом – рис. 310 (н) на л. 141 и рис. 353 (н) на л. 155 об., что позволило в свое время Подобедовой выдвинуть предположение о том, что одним из двух протографов РЛ была иллюминованная летопись, близкая по своему содержанию Ипатьевской:

1) м. 3 на л. 4 об. Рисунок изображает двух князей: один принимает от пришедших гривны (?), а второй вручает другой группе «мужей» уставы (уставную грамоту?). Надпись на поле «**град Смоленскъ**» сделана позднее и не поясняет изображения, как и окружающий рисунок текст.

2) и 3) м. 17 (верхняя) и м. 18 (нижняя) на л. 9 об. На первом рисунке слева, на фоне готических зданий изображен князь (с сопровождающим), который принимает от двух других князей или военачальников (?) гривны или послание (или вручает им); справа к этой группе скачет еще один князь на белом коне. На следующем рисунке слева из готического замка-города выезжает войско во главе с молодым князем на белом коне, который движется направо к послу (?), стоящему перед князем (или царем?) в золотой шапке. Ни «царь», ни всадники, ни ситуация, объясняемая из текста как поход Аскольда и Дира на Царьград, никак не соотносятся с последующими рисунками, действительно повествующими об этих событиях.

4) м. 96 на л. 40 об. Рисунок представляет двухчастную композицию, в левом углу которой на фоне символического терема на «столе» сидит князь, разговаривающий с собеседником, сидящим напротив, возле столпа; справа этот же собеседник в сопровождении двух «мужей» разговаривает с двумя другими. Действие развивается на фоне вытянутой многооконной одноэтажной постройки, похожей на ту, что присутствует на заднем фоне м. 93 (л. 39), иллюстрирующей совет Святослава с дружиной в Переяславце, однако никак не сообразуется с рассказом о голоде воинов Святослава в Белобережье.

5) м. 172 на л. 80. Рисунок изображает битву, которой нет места в тексте, поскольку данной битве предшествовало противостояние, нашедшее свое отражение в последующих рисунках (на л. 80 об.), как и заключительная битва на л. 81, принесшая победу Ярославу.

6) м. 245 (нижняя) на л. 107. Рисунок изображает мужчину без бороды, с пышными седыми усами и такими же волосами, в золотой короне и красном просторном одеянии с широкими рукавами, отороченными золотой каймой, сидящего на шарнирном стуле, к которому прислонен узкий шпагообразный

меч с витой гардой. Он разговаривает с «мужем», за спиной которого два дерева и символический город. С большой натяжкой можно предположить, что так изображено свидание польского короля с изгнанным из Киева Изяславом Ярославичем, о чем ничего не сообщается в тексте.

7) м. 274, л. 120 об. Рисунок является двухчастной композицией, изображающей переговоры, ведущиеся слева — одним, справа — двумя князьями. Ничего похожего в тексте нет.

8) м. 337 (верхняя) на л. 151 об. Слева — столп, символ города; перед ним две мужские фигуры с ранами на голове, к которым справа, замахиваясь мечами и тесня их, приближается группа вооруженных всадников во главе с князем. Текст, обнимающий рисунок, сообщает о битвах Ярослава с мордвою и о его поражении от мордвы, что не согласуется с рисунком.

9) м. 522 на л. 207. Рисунок изображает двух князей, которые пьют, держась за руки и сидя на одном «столе», справа и слева стоит прислуживающая челядь. Соответствия изображенному в тексте РЛ не найдено.

Таким образом, приведенные выше наблюдения, казалось бы, неопровержимо свидетельствуют о том, что рукопись РЛ является оригинальным произведением, созданным в последнем десятилетии XV в. в результате творческой переработки двух или более иллюминованных рукописей, положенных в ее основание. Однако подобный взгляд оказывается несостоятельным уже потому, что у текста РЛ существует «двойник» в виде Московско-Академического списка летописи (МАЛ), восходящего также к концу XV в. и обладающего общими с РЛ дефектами текста (напр., перестановка вперед л. 237 и 238, содержащих события 1202 и 1203 г.), при том что зависимость одного списка от другого безусловно исключается. До последнего времени их происхождение связывали с общим протографом, объясняя западнорусские диалектные особенности в тексте РЛ [17] происхождением компилятора-переписчика.

Теперь, после того как был прослежен процесс макетирования рукописи РЛ с помощью карамсы, становится ясно, что столь точная разметка расположения рисунков и текста возможна лишь при копировании имеющегося оригинала, а не при создании

нового произведения. Другими словами, речь идет о воспроизведении текста, уже обладающего своими диалектными особенностями, что отодвигает создание архетипа, общего для РЛ и МАЛ, в значительно более раннее время, чем 1418 г., которым заканчивается Московско-Академический список летописи, т. е. не ранее конца XIV в.

С этих позиций могут показаться более обоснованными взгляды Б. А. Рыбакова, следовавшего в своих построениях за А. А. Архицовским, который первым из археологов предпринял настойчивые попытки определить время создания прототипов миниатюр РЛ по изображенным на них реалиям быта, костюмов, головных уборов князей, воинского доспеха, орудий труда и оружия, сопоставляя изображения с предметами из курганных раскопок.

Развивая идеи своего предшественника и датировки, Рыбаков, следуя установившемуся взгляду на возникновение текста (и иллюстраций) РЛ в первой четверти XIII в. в княжеском скриптории Владимира на Клязьме, предположил, что представленные в ней рисунки были тщательно скопированы с 16 лицевых сводов X–XII вв., собранных для этого в княжеской библиотеке, и столь же тщательно воспроизведены при копировании оригинала в конце XV в. в Смоленске. При этом копирование на первой и на второй стадии было настолько точным, что передавало характер персонажей, выражение их лиц, особенности костюма в тот или иной период их жизни, последовательные этапы строительства архитектурных сооружений и пр. [18]

При всем энтузиазме исследователя, полагавшего себя открывателем «окон в мир Древней Руси», следует признать, что Рыбаков сознательно мистифицировал своих читателей, поскольку О. И. Подобедова, на работу которой о миниатюрах РЛ академик постоянно ссылается, еще в 1958 г. обнаружила, что ни о каком простом переносе существующих изображений с оригинала (копировании) говорить нельзя, поскольку абсолютное большинство рисунков РЛ оказываются итогом их кардинальных переработок по меньшей мере тремя художниками, менявшими композицию, фигуры, лица, детали одежды и т. д. до неузнаваемости, к тому же «третий художник» работал много времени спустя после работы «первого» и «второго» мастера. Основанием

для столь категорического утверждения стало для нее изучение этих рисунков в Лаборатории консервации и реставрации документов АН СССР под ультрафиолетовыми лучами и съемка части из них, имеющих многослойные исправления, в инфракрасных лучах [19].

Из работы Подобедовой следует, что готические элементы и «надстройки» в архитектуре (кивории, шатровые покрытия городов-столпов) целиком принадлежат «третьему мастеру», работавшему значительно позднее не только «первого», но и «второго», тогда как многие композиции, одежда, положение фигур на рисунках и окружающие их предметы радикально переработаны еще «вторым» мастером, и т. д. Собственно же оригиналы протографа РЛ нам известны или по заклеенным позднее рисункам (ошибки макетирования), или по тем, которые наиболее близки к ним стилистически и не несут на себе многочисленных исправлений контуров и закраски последующими художниками.

Так, на протяжении всей рукописи можно видеть повторение различных композиционных шаблонов, принадлежащих протографу. Шаблонны сцены встреч, переговоров, заключения мира князьями, обмена посланиями, приезда к городу или отъезда от города конного войска. Например, на многих рисунках группа вооруженных всадников означает военный поход или набег, если перед ними имеется четырехгранный столп с условными башенками (символ города), или снятие осады и возвращение домой, если такой «город-столп» оказывается у всадников за спиною.

Другими словами, первенствующая роль художника при макетировании РЛ, определявшего заранее точное положение каждого рисунка и относящегося к нему текста, с неизбежностью ведет к заключению, что рукопись РЛ была полностью скопирована с одного оригинала, уже обладавшего как перестановками текста, так и отпечатком западнорусского диалекта, причем скопированные первым художником рисунки в последующем не менее двух раз подвергались кардинальной переработке другими художниками.

Установив в общих чертах содержание и последовательность работы создателей РЛ, можно вернуться к судьбе рукописи после окончания ее копирования, которое, как выясняется, отнюдь не означало ее завершения, на что специально указывала

О. И. Подобедова[20]. Так, несмотря на более чем богатое художественное оформление, совершенно лишен украшений первый лист первой тетрадки, на его обороте отсутствует столь же обязательная заставка, хотя для нее оставлено место, и даже название рукописи «**сиѧ кнігa глa[големаıа] летописецъ**» выполнено перед началом текста более чем небрежно. Незавершенность работы подтверждает и отсутствие киноварных инициалов в тексте, доходящих только до л. 107.

С другой стороны, совершенно неясно, как и чем должна была заканчиваться рукопись, поскольку из расчета тетрадок следует, что после листа 246 (л. 245 совр. нумерации) следовало еще два листа — 247 и 248, парных 242 и 241. Были ли они заполнены продолжением летописи, открываясь рисунком, которому не хватило места на л. 245 об., развернутым колофоном или оставались пустыми — остается неизвестным. Однако о наличии указанных листов можно судить как по расчету листов последней тетрадки, так и по относительно хорошей сохранности оборота листа 245, который явно не был последним в стопе, чего нельзя сказать о листах первой тетрадки рукописи, края которых несут следы потрепанности и разрывов.

Что явилось причиной остановки работы над рукописью — смерть заказчика, военные события, недовольство выполненной работой («грязные» рисунки из-за небрежной правки в первой половине рукописи), сейчас определить нельзя. Но каждая из этих причин в совокупности со сделанными наблюдениями приводит к мысли, что рукопись РЛ довольно долгое время находилась без переплета, успела обветшать и сильно растрепаться. За это время к ней были присоединены л. 246—251 (совр. нумер.), содержащие «Сказание Даниила», «Слово святаго Дорофея, епископа Турьского» и «Слово святаго Епифания», написанные «третьим почерком», каковым тогда же выполнены надписи к рисункам на л. 3—8 об. («**Новгород Великий**», «**Святый апостолъ Андрей поставилъ на горе крест, где же есть градъ Киевъ**», «**Градъ Киевъ**», «**Градъ Смоленскъ**», «**Розные языки дань даютъ Роуси**», «**Царь Раклий**», «**Обрин**» «**Игрища**», «**Жены и хоромы роубятъ**», «**Безаконие творяше**» и пр.), а также первая полистная нумерация рукописи. Судя по специфике чернил указанных надписей, в это же время на многих рисунках (л. 4, 5, 8, 9, 11 об., 12,

13, 14, 15, 22, 28, 29 об., 33, 40—40 об., 47 об., 48—49, 70 об., 79, 80 об., 81 об., 91—92, 96 об., 97 об., 99 об.—102, 105 об., 114 об.—115, 132 об. и далее до л. 149) появилась грубая правка изображений (складки одежды, зачерненная обувь и пр.), сделанная ее владельцем.

Указанные изменения отмечают определенную последовательность событий в жизни РЛ, однако не дают оснований для их абсолютной хронологии. До последнего времени единственными точными вехами в истории РЛ оставались 1) датировка ее бумажных листов по филиграням 80—90-ми годами XV в., что дает terminus post quem для времени ее создания (после 1494 г.), и 2) надпись 1590 г., выполненная скорописью на внутренней стороне верхней крышки переплета, которая сообщает, что «**две недели у Пилипово говеино Пу(р)фен Пырчки(н) жито сеялъ у року девя(ть)десято(м)**». Последняя запись важна в качестве terminus ante quem появления у рукописи переплета, причем значительно ранее отмеченной даты.

Поскольку этому событию должна была предшествовать сборка блока книги и последующая его обрезка, которая частично уничтожила нумерацию тетрадок, срезала края некоторых рисунков, повредила надписи к рисункам в первых двух тетрадках, а также приписки на страницах рукописи, попытаемся выделить из этого комплекса примет хронологически наиболее поздние и поддающиеся датировке, чтобы сократить временной интервал, во время которого рукопись обрела свой переплет. В данном случае речь не может идти ни о нумерации тетрадок, сделанных во время работы над рукописью, ни о надписях к рисункам, датируемых по почерку приложений, ни тем более о самих рисунках, не обладающих какими-либо датирующими признаками, поэтому наиболее поздними в этом ряду оказываются приписки на полях л. 88, 90, 93 об., 134 об., 157 об., 204, 205 об., 207 об., 210, 220 об., 231 и 239, выполненные «четвертым почерком».

Эти приписки привлекали к себе внимание практически всех исследователей — почерком, каким они были выполнены, интересом их автора к определенным сюжетам рукописи, а также чертами западнорусского диалекта, которые характерны для текста самой РЛ. Последнее наталкивало на мысль, что приписки могли принадлежать писцу или художникам, которые оставили их

во время работы над рукописью, на чем в особенности настаивали О. И. Подобедова, утверждавшая, что они *«сделаны теми же черными чернилами, что и надписи на полях первых 8 листов, с тою только разницей, что надписи к миниатюрам сделаны полууставом»* [21], и А. В. Чернецов, полагавший, что эти *«приписки делались по ходу изготовления рукописи»* [22].

Оба эти утверждения безусловно ошибочны, причем не только по причине несхожести почерков и чернил.

Действительно, приписки сделаны не полууставом, каким написана рукопись РЛ и ее приложения, и не скорописью, какой выполнены надписи на обороте крышки переплета и на л. 1 рукописи, а почерком («четвертый почерк»), характерным для западнорусского письма первой половины XVI в., который можно охарактеризовать как «полуустав, переходящий в скоропись». Этот почерк не имеет в написании букв ничего схожего с тремя остальными почерками рукописи РЛ, оставленные им надписи выполнены другими чернилами и другим пером, и этим же почерком выполнена скрупулезная орфографическая правка текста на л. 2–73, 85 об. и 106 об. Сама по себе подобная правка достаточно любопытна, поскольку может свидетельствовать о подготовке рукописи к переписке и о ее предварительной выверке, однако для нас она приобретает особое значение, потому что содержание приписок позволяет достаточно точно датировать ее концом 20-х гг. XVI в., и вот каким образом.

Несмотря на то, что почти все приписки имеют указующий характер (так, на л. 88 отмечено «**О Лит[ве]**»; на л. 93 об. – «**[У]дел(ы) сынов Ерославлих**»; на л. 134 об. – «**О тата[р]ьских языцех**»; на л. 204 – «**О Московск[ом] Володими[ре]**» и пр.), на л. 157 об., рядом с текстом РЛ, где речь идет о посылке Владимиром Мономахом своего сына Андрея вместо умершего Романа на княжение во Владимир-Волынский («**Того же лета Володимирь сына своего другаго Андреа княжити к Володимирю присла**»), «четвертым почерком» сделана помета: «**Володимирьскои ц(е)ркви 400 ле(т) бе(з) три(д)цати и бе(з) дву**». Естественно думать, что речь идет о соборной церкви Владимира-Волынского, куда был отправлен Андрей Владимирович. Однако А. А. Шахматов, первый ее комментатор, почему-то предположил, что *«читателю пришло в голову, что дело идет о Владимире Суздальском и об Андрее*

Юрьевиче, основателе соборного храма во Владимире (на Клязьме. — *А. Н.*). *Храм этот был окончен в 1160 году* (*см. ниже в Радзивил[овской] на л. 204*); *прибавляя к этому году цифру 368, заключаем, что приписка сделана в 1528 году*»[23].

Причиной такого странного заключения стала первоначальная уверенность Шахматова, что РЛ была создана во Владимире на Клязьме, на протяжении почти всего XVI в. находилась в Московском государстве и лишь в начале XVII в. попала в Польшу. Позднее, обратив внимание на явные признаки западнорусского диалекта в тексте летописи, он изменил свою точку зрения, объявив без особых на то оснований родиной рукописи Смоленск[24]. Развернутое лингвистическое обоснование эта догадка получила в работе его ученика В. М. Ганцова, написанной в 1916 г., но опубликованной значительно позже[25], однако ни тот ни другой ничего не сказали по поводу времени хронологической приписки и ее привязки к Успенскому собору во Владимире на Клязьме. Между тем с такой привязкой согласилась О. И. Подобедова, проигнорировав лингвистические аргументы Шахматова и Ганцова, но почему-то заметив в примечании, что «*если прибавить эти же цифры к дате летописного известия, против которого сделана приписка* (т. е. 1119 г., когда во Владимир-Волынский был отправлен на княжение Андрей Владимирович. — *А. Н.*), *то мы получим 1487 год, т. е. возможный год изготовления рукописи*»[26].

Такое предположение искусствоведа позднее поддержал А. В. Чернецов, посчитавший, что, поскольку после утверждения взгляда Шахматова на создание РЛ в Смоленске нет никаких оснований связывать приписку с Успенским собором во Владимире на Клязьме, а сами приписки несут в себе такие же признаки западнорусского диалекта, как и текст летописи, то «*логичнее прибавить указанные в приписке годы к прилежащей летописной дате*» (т. е. к 1119 г., получив 1487 г. — *А. Н.*), что «*соответствует датировке* (рукописи. — *А. Н.*) *по филиграням и палеографическим данным*»[27], вернувшись к предположению, согласно которому приписки делались «*по ходу изготовления рукописи*», и совершенно упустив из виду, что филиграни бумажных листов РЛ указывают не только на 1487, но и на 1494 г. Однако дело даже не в этом.

Столь странное заключение невозможно принять, во-первых, потому, что в приписке речь идет о церкви, а не о поездке Анд-

18. Заказ № 1782.

рея Владимировича во Владимир-Волынский; во-вторых, потому, что чернила и почерк автора приписок, как я уже отметил, не имеют ничего общего с остальными почерками рукописи РЛ; в-третьих же потому, что Успенский собор во Владимире-Волынском был закончен князем Мстиславом Изяславичем в том же 1160 г., что и Успенский собор во Владимире на Клязьме[28]. Другими словами, в приписке говорится о возрасте храма Успения Богородицы во Владимире-Волынском в момент ее написания, так что указанная Шахматовым дата приписки, несмотря на ошибку в определении храма, все же оказывается точной, позволяя распространить эту датировку и на внесенную автором приписок в текст орфографическую правку на л. 2–73, сделанную тем же «четвертым почерком».

Вместе с тем указанная правка заставляет вспомнить предположение О. И. Подобедовой, что на определенном этапе работы над рисунками рукопись РЛ стали рассматривать в качестве «черновой» для подготовки последующего «белового» экземпляра[29]. Подтверждение этому она видела в явных следах копирования рисунков путем обводки контуров острым стержнем на л. 4–79, т. е. в тех самых пределах, в которых наблюдается текстовая правка. Поскольку Подобедова установила, что копирование происходило после работы «второго» мастера, не захватывая контуры композиций «третьего художника», который и закрашивал эти следы[30], то все указанные явления можно уверенно датировать концом 20-х гг. XVI в., рассматривая упоминание «володимерьской церкви» в качестве terminus post quem для работы «третьего мастера» и, соответственно, для последующей постановки РЛ в переплет.

Установив эти факты и их хронологию, попробуем определить автора приписок, которого мы можем отождествить с тогдашним владельцем рукописи по причине столь бесцеремонного с ней обращения. Учитывая высокую материальную ценность последней, можно полагать, что этот человек занимал достаточно высокое место среди аристократии, однако его интерес к истории и блестящее филологическое образование, о котором можно судить по изяществу почерка и скрупулезности правки, заставляет искать его в среде не светских, а духовных магнатов. Где именно? И здесь на помощь приходят опять приписки, бла-

годаря которым мы узнаем о его приоритетном интересе к Владимиру-Волынскому, называемому просто «Володимирь» (л. 231) в отличие от Владимира на Клязьме, который для него — «московский Володимирь» (л. 204), т. е. чужой. В другом месте он утверждает, что Владимир-Волынский — «старый», т. е. старший (л. 231) по отношению к другим городам, тогда как его кафедральный собор — просто «володимирьская церковь» (л. 157 об.).

Так получается, что наиболее вероятным местом нахождения РЛ в 1528 г. предстает Владимир-Волынский, а его владельцем — епископ владимирский Иона II, занимавший владимирскую кафедру с 1521 по 1535 г. В этом случае вполне объясним интерес владыки к незавершенной рукописи РЛ, находившейся все еще без переплета, ее внимательное чтение в 1528 г., оставившее на полях памятные пометы со следами западнорусского диалекта, последующее копирование части рукописи для нужд епархии, а затем и приведение ее в порядок с помощью «третьего» художника. Последний переработал и обновил рисунки, подклеил листы тетрадей, они были сшиты в книжный блок, причем при его обрезке были повреждены надписи к рисункам на л. 3–8 об. и приписки 1528 г., после чего книга была поставлена в переплет из досок, обтянутых красно-коричневой тисненой кожей[31]. Все это было сделано между 1528 и 1535 г., когда Иона II умер.

Но здесь возникает закономерный вопрос: если в 1528 г. все еще не переплетенная рукопись РЛ находилась в составе библиотеки владимиро-волынских епископов, то не означает ли этот факт, что здесь она и была написана более трех десятков лет назад?

Хотя Шахматов и указал на присутствие в языке РЛ западнорусского диалекта, историки, филологи и искусствоведы не оставляли попыток искать место ее создания в великорусских областях. Так, Н. Н. Воронин традиционно указывал на Владимиро-Суздальскую Русь, А. И. Некрасов и О. И. Подобедова предпочитали Тверь. Пообещав мотивировать свое заявление «*позднее*», в предисловии к новому изданию, М. В. Кукушкина сообщила о возможности создания рукописи РЛ «*в Кирилло-Белозерском монастыре или в канцелярии Приказной администрации Белозерья*»[32], но дальше этого дело не пошло. Естественно, что после работы В. М. Ганцова, подтвердившего западнорусское происхождение

рукописи, поиски места ее создания должны были ограничиться исключительно зоной распространения западнорусского диалекта, тем более что содержание рисунков не только не противоречило такому заключению, но в определенном смысле еще более суживало район поисков.

Хорошо известно, что в рисунках РЛ, наряду с архаическими реалиями костюма, вооружения и быта XI–XIII вв., представленными в знаковой системе русско-византийской иконографии, присутствуют реалии западноевропейской архитектуры, вооружения и одежды. Такое органическое соседство разнокультурных элементов может быть объяснено только специфическим характером региона происхождения рукописи, в культуре, языке, религии и традициях которого органически сочетались, с одной стороны, реликты эпохи Киевской Руси, а с другой — плоды непосредственного контакта с бытовой и художественной культурой европейской готики XV в. И в этом плане заданным условиям с наибольшей полнотой отвечают города Галицко-Волынской Руси, в том числе и Владимир-Волынский, сохранявшие и позднее религию, язык, письменные памятники предшествующей эпохи, однако в результате постоянных военных, культурных и династических контактов очень рано начавшие перенимать от своих соседей архитектурные формы, уклад общественной жизни, предметы быта, одежду и пр.

Действительно, если польское влияние на рукопись РЛ можно проследить разве только в использовании бумаги, которая, как заметил еще в 1899 г. Н. П. Лихачев, «*принадлежит к числу старейших произведений польских бумажных мельниц*»[33], или в изображении язычника-волхва в виде католического прелата, противостоящего Глебу Святославичу (л. 106), то венгерское культурное воздействие на художников проявилось в постановке фигур, женских одеждах, вооружении, доспехах, костюмах простолюдинов и вельмож, формах мечей, арбалетов, головных уборов, щитов, одеяниях герольдов, архитектуре и пр., которые традиционно полагали «*немецкими*». Таким образом, лингвистическая и художественная характеристики РЛ не противоречат предположению о владимиро-волынском происхождении рукописи РЛ. Более того, сейчас можно указать несколько моментов, косвенно подтверждающих такое предположение и помимо приписок 1528 г.

Как упоминалось выше, при создании рисунков к рассказу об ослеплении Василька Теребовльского (м. 310 на л. 141) и к погребению Святополка Изяславича (м. 353 на л. 155 об.) иллюстратор архетипа рукописи РЛ опирался на текст южнорусской летописи XII в., близкой Ипатьевской, отразившей галицко-волынское летописание последующего периода и распространявшейся в списках до конца XVII в. именно на Волыни (напр., Густынская летопись и список Яроцкого). Еще более любопытным фактом, связывающим РЛ с архетипом Ипатьевской летописи и через нее с Волынью, являются изображения угорских (898 г.) и половецких (1109 г.) веж, представленных на л. 12 и 154 РЛ в виде каменных куполообразных башен, в каковом значении этот термин употреблялся только в Галицко-Волынской Руси, как об этом свидетельствуют примеры, почерпнутые И. И. Срезневским из соответствующей части Ипатьевской летописи[34].

Однако наиболее весомым аргументом в пользу Владимира-Волынского как места создания РЛ оказываются филиграни ее бумаги, свидетельствующие о том, что она была изготовлена между 1487 и 1494 г.

Дело в том, что в 1487 на епископскую кафедру Владимира-Волынского киевским митрополитом Симеоном был поставлен Вассиан I, о котором в Волынской краткой летописи Супрасльского сборника сообщается, что «с[ей] **бо епископъ Васианъ обнови церковь Пречистое у Володимери великую мурованую муром, иконами и ризами и съсуды, паче ж книгамы, и святостию в лето 7002, индикта 13** (т. е. в 1494 г. — *А. Н.*) **на Введение Пречистое день, с епископом луцким Ионою и с епископом холмским Семеоном**»[35]. Речь идет о той самой церкви Успения Богородицы, построенной Мстиславом Изяславичем в качестве фамильной усыпальницы, которая упомянута в приписках 1528 г. как «володимерьская церковь». Однако все значение этого сообщения для истории РЛ можно оценить в полном объеме, если знать, что, построенный в 1160 г., величественный храм пострадал во время монгольского нашествия 1240 г.[36], позднее был восстановлен, но в 1491 г. выгорел и был частично разрушен во время набега «татар завольских», которые сожгли и сам Владимир-Волынский[37].

И город, и храм пришлось восстанавливать Вассиану I, начиная с разрушенных зданий и кончая «иконами, ризами, и сосудами, паче ж книгами», как выразился летописец. Тогда же, в 1494 г., храм Успения, находившийся за пределами городских стен, был обнесен валами, внутри которых было положено основание «епископскому збмочку», постоянно упоминаемому в документах XVI в.[38].

Получается, что бумага польского производства, на которой написана РЛ, была закуплена в то самое время, когда во Владимире-Волынском велись восстановительные работы, а в скриптории епископа владимирского и берестейского Вассиана I полным ходом шло копирование богослужебных и четьих книг с образцов, свезенных со всей епархии для восполнения утраченного богатства. Если же к этому прибавить, что Вассиан умер в 1497 г.[39], то незавершенность рукописи РЛ, удивлявшая ее исследователей, получает не только логичное объяснение, но и вполне определенную дату. Вот почему наиболее вероятным заказчиком и редактором РЛ оказывается сам Вассиан, располагавший для такой работы всеми необходимыми средствами и мастерами, и это же позволяет понять, почему не переплетенная рукопись РЛ еще спустя тридцать с лишним лет находилась в епископальной библиотеке Владимира-Волынского, где ее обнаружил Иона II.

Подведем итоги.

Как теперь представляется, рукопись РЛ была создана в скриптории епископа Вассиана I во Владимире-Волынском в 1495—1497 гг., будучи задумана в качестве первого тома (852—1206 гг.) общерусской иллюстрированной хроники, которую, вероятнее всего, предполагалось довести до конца XV в. Косвенным подтверждением такой догадки может служить рукопись Московско-Академической летописи, точно так же выполненная в конце XV в., но доведенная изложением событий до 1418 г., причем, хотя ее первая часть с начала и до 6714 (1206) г. совпадает с текстом РЛ и даже фиксирует одни и те же погрешности их общего архетипа в виде перемещения статей 1202 и 1203 г. на неподобающее им место, сам список МАЛ никоим образом напрямую не связан с РЛ[40]. Из этого следует, что гипотетическая «Радзивиловская летопись 1206 г.» в стеммах русского летописания теперь

может выступать лишь в качестве архетипа, а не протографа для списков РЛ и МАЛ, как то предполагали А. А. Шахматов и Г. М. Прохоров[41], поскольку оба эти списка связаны более отдаленными степенями родства, чем то считалось ранее.

Работа над рукописью была прервана смертью Вассиана I в 1497 г. Согласно расчетам Б. Н. Флори, его преемником стал Иона I, «*упоминаемый ранее 1503 г.*»[42], который должен был заступить на кафедру в том же 1497 г., однако мог быть рукоположен в сан только в 1500 г., когда через три года после гибели киевского митрополита Макария, «пореклом Чорта», от рук татар 01.05.1497 г.[43] его преемником на киевской кафедре 10.05.1500 г. стал смоленский епископ Иосиф[44]. Очень вероятно, что именно при этом преемнике Вассиана I к рукописи РЛ были присоединены листы 246–251 современной нумерации с филигранями 1494/95 г. и текстом, написанным новым владимирским владыкой, который тогда же сделал надписи к рисункам на л. 3–8 об. и взялся было исправлять другие рисунки чернилами. По-видимому, с временем Ионы I следует связать и работу «второго мастера», поскольку, по наблюдениям Подобедовой, временной интервал между работой первых художников, работавших над рукописью при Вассиане I, и правившего их рисунки мастера был невелик.

После смерти Ионы I этот первый том, который известен теперь под именем рукописи РЛ, остался незавершенным, не был переплетен и хранился в виде стопы тетрадок, постепенно приходившей в ветхость от небрежности читателей.

Преемником Ионы I был Вассиан II, упоминаемый в 1507–1511 гг., за которым следовал Пафнутий, упоминаемый в 1513–1521 гг., однако, судя по припискам 1528 г., рукописью РЛ серьезно заинтересовался только Иона II, занимавший владимирскую кафедру с 1521 по 1535 г. Отождествить Иону II с автором приписок позволяет совпадение их по времени, проступающее в приписках «личное» отношение автора к Владимиру-Волынскому, к соборной (кафедральной) церкви Успения Богородицы, интерес к «татарским языкам» и пр., а также высокая степень вероятности, что непереплетенная рукопись РЛ на протяжении всего этого времени оставалась собственностью епископской кафедры Владимира-Волынского.

Трудно сказать, как складывалась последующая судьба РЛ, когда и по какой причине она перешла в частные руки, сохраняясь в русскоязычной шляхетной среде, как о том свидетельствуют надписи на внутренней стороне верхней крышки ее переплета, датированные 1590, 1600 и 1606 гг. По этому поводу можно высказать лишь некоторые общие соображения. К середине XVI в. польские короли приобрели неограниченное право раздавать епархии и монастыри в награду за военные и гражданские заслуги светским лицам из дворянских фамилий, причем те в свою очередь могли их перепродавать. Так на владимиро-волынской кафедре появились «нареченные епископы», не принимавшие сана, не расстававшиеся со своими светскими должностями, но предававшие на разграбление своим родственникам епархиальные богатства[45]. Возможно, подобная судьба в числе прочих постигла и РЛ, новые владельцы которой время от времени оставляли свои автографы на крышке переплета и на форзацах книги вплоть до начала XVII в.

После анонимной записи 1606 г. о женитьбе «пана Цыплы Крыштофа» первым известным по имени безусловным владельцем РЛ стал Станислав Зенович, «лесничий вилькийский, каштелян новогрудский», подаривший книгу виленскому воеводе Янушу Радзивилу. В 1671 г., спустя 16 лет после смерти старшего Радзивила, его сын, Богуслав Радзивил, конюший литовский, передал рукопись в библиотеку г. Кенигсберга. Скорее всего, именно там листы рукописи получили современную нумерацию арабскими цифрами. В 1760 г., после занятия русскими войсками Восточной Пруссии, РЛ из Кенигсберга была передана в библиотеку Российской академии наук, впервые попав на землю запечатленных ею исторических событий. Можно полагать, что между 1671 и 1902 годами РЛ претерпела еще одну реставрацию, сопровождавшуюся очередной обрезкой блока, в результате чего на многих листах оказались подрезаны арабские цифры окончательной нумерации, но когда и где это происходило, не мог выяснить уже А. А. Шахматов.

В свете изложенного становится понятно, почему РЛ и ее рисунки вызывали такое удивление у исследователей русской рукописной книги. Подобно ее тексту, который был всего лишь одним из «побегов» на древе владимиро-суздальского летописа-

ния[46], но далее получил новую диалектную огласовку, ее рисунки, в основе которых прослеживаются русско-византийские иконографические традиции, в результате последовательной переработки их художниками на протяжении конца XV и первой трети XVI века радикально изменили свой облик под воздействием западных образцов, будучи изолированы от путей развития аналогичных жанров в Московском государстве XV–XVI вв. В последнем легко убедиться, сопоставив рисунки РЛ с тверским списком иллюстрированной хроники Георгия Амартола и с миниатюрами «Царственного летописца», с которыми их напрасно пыталась сопоставить О. И. Подобедова, поскольку РЛ по ее художественному оформлению следует рассматривать в качестве памятника не московского или великорусского, а западнорусского искусства.

Любая историческая реконструкция всегда оставляет вопросы, на которые или вообще нет, или пока еще нет ответов. Единственным безусловным подтверждением изложенного могли бы стать автографы перечисленных лиц: Вассиана I, чей почерк мог оказаться схожим с почерком на л. 38–38 об., его преемников, Ионы I и Вассиана II, которые было бы интересно сопоставить с «третьим почерком» последней тетрадки, наконец Ионы II, чтобы сравнить его с почерком приписок 1528 г. Впрочем, такие находки маловероятны. Лучшее, на что можно рассчитывать, — это обнаружение в собраниях рукописей западнорусского происхождения одной или двух книг, созданных в скриптории Вассиана I на той же бумаге, что и РЛ. Если же хотя бы одна из них окажется написана тем же почерком, что и РЛ, это станет окончательным подтверждением изложенного выше. Впрочем, для таких поисков могут потребоваться годы и годы.

Поэтому первоочередной обязанностью специалистов остается возможно более полное изучение рисунков РЛ с использованием всех технических возможностей современной науки, чтобы получить представление как об истории каждого рисунка, так и о художниках, которые над ними работали. Будучи единственными в своем роде, они этого заслуживают, так же как заслуживает скорейшей реставрации изувеченная миниатюра 218-а, оставшаяся часть которой все еще заклеивает первоначальный рисунок на л. 95 об.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Радзивиловская или Кенигсбергская летопись. Т. I: Фотомеханическое воспроизведение рукописи. Т. II: Статьи о тексте и миниатюрах рукописи. СПб., 1902. (ОЛДП. Вып. CXVIII); (далее – РЛ-1902).

[2] *Шахматов А. А.* Исследование о Радзивиловской или Кенигсбергской летописи // РЛ-1902. Т. II. С. 18–114; *Приселков М. Д.* История русского летописания XI–XV вв. Л., 1940. С. 82–89 и др.; *Прохоров Г. М.* Радзивиловский список Владимирской летописи по 1206 год и этапы владимирского летописания // ТОДРЛ. Т. 42. Л., 1989. С. 53–76.

[3] *Артамонов М. И.* Миниатюры Кенигсбергского списка летописи. ИГАИМК. Т. 10. Вып. 1. Л., 1931. С. 1–27; *Арциховский А. В.* Миниатюры Кенигсбергской летописи // ИГАИМК. Т. 14. Вып. 2. Л., 1932. С. 1–38; *Рыбаков Б. А.* Миниатюры Радзивиловской летописи и русские лицевые рукописи X–XII веков // *Рыбаков Б. А.* Из истории культуры древней Руси. М., 1984. С. 188–240; *Чернецов А. В.* К изучению Радзивиловской летописи // ТОДРЛ. Т. 36. Л., 1981. С. 274–288.

[4] *Кондаков Н. П.* Заметка о миниатюрах Кенигсбергского списка начальной летописи // РЛ-1902. Т. II. С. 115–127; *Сизов В. И.* Миниатюры Кенигсбергской летописи (археологический этюд) // ИОРЯС АН СССР. 1905. Т. 10. Кн. 1; *Айналов Д. В.* О некоторых сериях миниатюр Радзивиловской летописи // ИОРЯС ИАН. 1909. Т. 13. Кн. 2; *Подобедова О. И.* Миниатюры русских исторических рукописей: К истории русского лицевого летописания. М., 1965. С. 49–101.

[5] Радзивиловская летопись. [Т. I: Воспроизведение рукописи (далее – Р-1); Т. II: Текст. Исследование. Описание миниатюр (далее – Р-2).] СПб.: Глаголъ; М.: Искусство, 1994.

[6] *Кукушкина М. В.* Предисловие к изданию // Р-2. С. 5–6. Прежняя датировка Н. П. Лихачева – 1484–1495 гг. (*Лихачев Н. П.* Палеографическое значение бумажных знаков. Т. I. СПб., 1899. С. 455–456).

[7] Следуя за В. М. Ганцовым (*Ганцов В. М.* Особенности языка Радзивиловского (Кенигсбергского) списка летописи // ИОРЯС. Т. 32. Л., 1927. С. 181), О. И. Подобедова полагала, что «верхние 10 строк на л. 133 написаны еще одним писцом» (*Подобедова О. И.* Миниатюры русских исторических летописей... С. 49), но здесь безусловная ошибка, поскольку построение всех без исключения букв идентично таковым в окружающем тексте. Что касается изменения характера почерка и ошибок, отмеченных Ганцовым, то здесь, вероятнее всего, результат «похмельного синдрома» писца, характерного для представителей этой профессии (*Столярова Л. В.* Свод записей писцов, художников и переплетчиков пергаменных кодексов XI–XIV веков. М., 2000. С. 393, 396, 397, 436 и др.).

[8] *Кукушкина М. В.* Предисловие к изданию // Р-2. С. 6.

[9] *Шахматов А. А.* Описание рукописи // РЛ-1902. II. С. 5; *Кукушкина М. В.* Предисловие к изданию // Р-2. С. 5–6.

[10] *Шахматов А. А.* Описание рукописи // РЛ-1902. Т. II. С. 2–4.

[11] Там же. С. 3–4.

[12] *Подобедова О. И.* Миниатюры русских исторических рукописей... С. 80.

[13] «Рисунок под наклейкой л. 95 об. обнаружен автором настоящей работы при обследовании рукописи в 1958 г. Рисунок публикуется впервые» (*Подобедова О. И.* Миниатюры русских исторических рукописей... С. 49, прим. 2).

[14] *Подобедова О. И.* Миниатюры русских исторических рукописей... С. 62. В ее собственной книге наклейка с неповрежденным рисунком воспроизведена по изданию 1902 г. (Там же. С. 71, рис. 30).

[15] Описание миниатюр Радзивиловской летописи // Р-2. С. 338.

[16] *Подобедова О. И.* Миниатюры русских исторических рукописей... С. 55–56.

[17] *Ганцов В. М.* Особенности языка... С. 180 и 237.

[18] *Рыбаков Б. А.* Миниатюры Радзивиловской летописи и русские лицевые рукописи X–XII веков // РЛ-2. С. 281–301. Подтверждением того факта, что при создании архетипа РЛ было использовано несколько иллюминованных летописных сводов разного возраста и происхождения, служат изображения угорских (под 898 г.) и половецких (под 1109 г.) веж, представленных на л. 12 и 154 РЛ в виде каменных куполообразных башен, под 1153 г. – в виде двухэтажных каменных домов-сараев (л. 196), куда врываются всадники, и лишь начиная с 1185 г., т. е. с рассказа о походе Игоря Святославича, половецкие вежи на л. 232 об., 234 об., 242 об. (1199 г.) и 237 об. (1202 г.) получают свой подлинный облик кибиток на колесах, свидетельствуя о знакомстве художника с бытом половцев.

[19] *Подобедова О. И.* Миниатюры русских исторических рукописей... С. 53.

[20] Там же. С. 90.

[21] Там же.

[22] *Чернецов А. В.* К изучению Радзивиловской летописи... С. 285.

[23] *Шахматов А. А.* Описание рукописи // РЛ-1902. Т. II. С. 7.

[24] *Шахматов А. А.* Заметка о месте составления Радзивиловского (Кёнигсбергского) списка летописи // Сборник в честь семидесятилетия Д. Н. Анучина. М., 1913. С. 74.

[25] *Ганцов В. М.* Особенности языка... С. 180 и 237.

[26] *Подобедова О. И.* Миниатюры русских исторических рукописей... С. 89, прим. 59.

[27] *Чернецов А. В.* К изучению Радзивиловской летописи... С. 286.

[28] «В лето 6668. ⟨...⟩ Того же лета князь Мстиславъ Изяславичь подписа святую церковь въ Володимери Волынскомъ, и украси ю дивно святыми и

драгими иконами, и книгами, и вещми многими чюдными, и священными сосуды златыми и сребряными з бисером и съ камением драгимъ» (ПСРЛ. Т. 9. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. СПб., 1862. С. 229).

[29] «После сведения воедино двух служивших протооригиналом рукописей данный список стал рассматриваться как своего рода этап в создании лицевой летописи, как черновик или новый подлинник, который должен был в свою очередь послужить созданию последующего списка или даже редакции летописи» (*Подобедова О. И.* Миниатюры русских исторических рукописей... С. 86).

[30] *Подобедова О. И.* Миниатюры русских исторических рукописей... С. 87.

[31] Одной из загадок, оставленных в РЛ «третьим художником», является вставленный им в рис. 16 на л. 9 среди плывущих воинов Аскольда и Дира портрет бритого круглолицего латника в золотых доспехах, который затем повторен им на рис. 19 л. 10 в войске императора Михаила, спешащего на помощь осажденному Царьграду. Оба изображения безусловно не только не принадлежат изначальным композициям, но явно внесены в них рукою последнего из работавших над рукописью художника. В отличие от прочих персонажей миниатюр, лицо этого латника резко индивидуально (портретно?), причем на втором рисунке во время скачки у него слетел шлем, обнажив бритую голову и круглое безусое лицо, — деталь, явно намекающая на какое-то событие, «спрятанное» художником в далекий от его времени сюжет, но понятное современникам. Можно ли его считать автопортретом «третьего» мастера и свидетельством о его участии в каких-то военных действиях, сказать трудно, однако возможность именно такого истолкования рисунка отрицать нельзя.

[32] *Кукушкина М. В.* Предисловие к изданию // РЛ-2. С. 10.

[33] *Лихачев Н. П.* Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб. Ч. 1. С. 455—456; *Шахматов А. А.* Описание рукописи // РЛ-1902. II. С. 4—5.

[34] *Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. I. СПб., 1893. Стб. 482.

[35] ПСРЛ. Т. 35. Летописи белорусско-литовские. М., 1980. С. 122.

[36] «В лето 6748. (...) Не бе бо на Володимере не осталъ живый, цркви святой Богородицы исполнена троупыя...» (ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. СПб., 1908. Стб. 788).

[37] «В лето 6999. Приходиша татарове завольскыи на Волыньскую землю десять тысящь, много зла сътвориша у Волыньскои земли и в Лядскои. Володимери церкви божии пожгли и великую церковь Пречистое мурованую и место (т. е. город. — *А. Н.*), а людеи по местом и по селом, и по дорогам без числа посекли и в полон побрали» (ПСРЛ. Т. 35. Летописи белорусско-литовские... С. 122).

[38] *Теодорович Н. И.* Город Владимир Волынской губернии в связи с историей Волынской иерархии. Почаев, 1893. С. 110.

[39] «Того же году преставися Васьян священныи, епископь володимирьскыи» (ПСРЛ. Т. 35. Летописи белорусско-литовские...С. 125).

[40] Судя по бумаге, список Московско-Академической летописи был создан вскоре после 1498 г., поскольку этим временем датируются Брике (№ 4895 и 15376) филиграни «тиара» и «голова быка со змеей» (ПСРЛ. Т. 38. Радзивиловская летопись. Л., 1989. С. 4), не имеющие ничего общего с филигранями РЛ.

[41] *Прохоров Г. М.* Радзивиловский список Владимирской летописи по 6714 (1205/6) год // Р-2. С. 269—280.

[42] *Флоря Б. Н.* Список Владимиро-Волынских епископов // *Макарий* (*Булгаков*). История Русской Церкви. Кн. 5. М., 1996. С. 517.

[43] ПСРЛ. Т. 35. Летописи белорусско-литовские... С. 124.

[44] Там же. С. 125.

[45] *Теодорович Н. И.* Город Владимир Волынской губернии... С. 52—53.

[46] *Прохоров Г. М.* Радзивиловский список Владимирской летописи по 6714 (1205/6) год... С. 269—280.

Н. В. Трофимова

ИЗ ИСТОРИИ ДРЕВНЕРУССКОЙ ВОИНСКОЙ ПОВЕСТИ

I. Летописные воинские повести и вопрос о жанре «Слова о полку Игореве»

«Слово о полку Игореве», которое некоторые исследователи прошлого[1] и современности[2] относили к воинским повестям, хотя и отмечали его исключительные художественные особенности, безусловно, тесно связано с современными ему произведениями этого жанра. А. С. Орлов утверждал, что «Слово» отличается от других повестей «не самыми элементами выражения, а концентрацией их и применением»[3]. В истории изучения памятника возникла традиция сопоставления его с летописными повестями о походе Игоря и с другими воинскими повестями, в том числе переводными. При этом единства в вопросе о жанре «Слова» до сих пор нет. Его характеризуют как произведение ораторского красноречия[4], как памятник, не укладывающийся в рамки существовавшей системы жанров, соединяющий в себе книжное и фольклорное начало[5], как лиро-эпическую песнь или своеобразную древнерусскую поэму[6].

Столь разнообразные точки зрения заставляют еще раз, на основе анализа жанра воинской повести, обратиться к сопоставлению его со «Словом о полку Игореве». Такое сравнение оправдано прежде всего тем, что объект повествования, являющийся жанрообразующим фактором для средневековых эпических произведений, одинаков в «Слове» и воинских повестях, рассказывающих о военном событии.

Рассказ о неудачном походе Игоря Святославича на половцев в «Слове» выстроен в целом в соответствии с логической схемой воинских повестей и включает традиционные три этапа: подготовка битвы – сражение – последствия похода. Первый элемент, не укладывающийся в эту схему, – авторское вступление. Нельзя, однако, сказать, что аналогичных фрагментов нет в летописных повестях. Например, в Галицко-Волынской летописи под 6735 (1228) г. перед повествованием о походе Даниила Галицкого на Луцк появляется авторская реплика, по назначению совпадающая с начальной и последней частью вступления в «Слове», хотя и значительно более краткая:

Галицко-Волынская летопись	*Слово о полку Игореве*
Начнемь же сказати бещисленыя рати и великыя труды и частыя воины и многия крамолы и частыя востания и многия мятежи, из млада бо не бы има (князьям Даниилу и Васильку. – *Н. Т.*) покоя (750) [7].	Не лѣпо ли ны бяшетъ, братие, начяти старыми словесы трудныхъ повѣстий о пълку Игоревѣ... Почнемъ же, братие, повѣсть сию отъ стараго Владимера до нынѣшняго Игоря, иже... наведе своя храбрыя плъкы на землю Половѣцькую за землю Руськую [8] (3).

Этап подготовки к военным действиям содержит в «Слове» ряд эпизодов, сходных с аналогичной частью воинских повестей. Первый из них – речь Игоря к войску с призывом выступить в поход и указанием его цели, обнаруживающая смысловое и стилистическое сходство с летописными текстами по Ипатьевскому своду:

Слово о полку Игореве	*Повесть о походе Святослава на Византию, 972 г.*	*Повесть о походе Изяслава Мстиславича на Владимира Галицкого, 1152 г.*	*Повесть о походе русских князей во главе с Мстиславом Изяславичем, 1170 г.*
Братие и дружино! Луце жъ бы потяту быти, неже полонену быти: а всядемъ,	Уже намъ нѣкмо ся дѣти, и волею и неволею стати противу. Да не посрамимъ	Братья и дружино! Богъ всегда Рускы землѣ и рускихъ сыновъ въ бещес-	А лѣпо ны было, братье, възряче на Божию помочь и на молитву святоѣ

братие, на свои бръзыя комони, да позримъ синего Дону... Хощу бо... копие приломити конець поля половецкаго съ вами русици, хощу главу свою приложити, а любо испити шеломомь Дону (3–4).	земли Руские, но ляземы костью ту, мьртвы бо сорома не имаеть. Аще ли побегнемъ, то срамъ нам. И не имамъ убѣгнути, но станемъ крѣпко, азъ же предъ вами пойду. Аще моя глава ляжеть, тоже промыслите о себѣ (58).	тьи не положилъ есть, на всихъ местѣхъ честь свою взимали суть. Нынѣ же, братье, ревнуимы тому вси, у сихъ земляхъ и перед чюжими языки дай ны Богъ честь свою взяти (448–449).	Богородици поискати отець своихъ и дѣдъ своихъ пути и своей чести (538).

Все эти речи ставят целью поднять дух войска и подчеркнуть готовность князей первыми сложить голову в бою, используя при этом летописную воинскую фразеологию.

Находит аналогии в летописных текстах и обращение Всеволода к Игорю с призывом выступить в поход. Князья, через послов обращаясь к союзникам, побуждают их присоединиться к своим войскам:

Слово о полку Игореве	*Обращение Изяслава к союзникам против Юрия, 1149 г.*	*Венгерский король к Изяславу, собираясь ему на помощь, 1149 г.*
Сѣдлай, брате, свои бръзыи комони, а мои ти готови, осѣдлани у Курьска напереди (4).	Богъ вы помози, оже ми ся есте яли помогати, а язь вы реку: братье, съ Рожества Христова полѣзите на кони (446).	Язъ ти на конѣ уже всѣдаю же и сына Мьстислава съ собою поймаю, а ты полѣзи уже на конѣ (446).

Во всех трех случаях слова героев вводятся глаголом «рече». Можно предполагать, что речь Всеволода к Игорю, как и летописные, тоже передана через посла и призвана сообщить главе похода о готовности войск младшего князя. Эта мысль подтверждается тем, что за словами Всеволода следует сообщение о выступлении в поход именно Игоря, а не двоих князей: «Тогда въступи Игорь князь въ злать стремень» (4).

Более отдаленные аналогии можно привести картине природы, описывающей утро в день первой битвы: «Дльго ночь мркнеть, заря свѣтъ запала, мъгла поля покрыла, щекотъ славий успе, говоръ галичь убуди» (4). Пейзаж был редким явлением в воинских повестях, но элементы его, чаще всего рисующие время начала битвы, как и в «Слове», встречались в текстах: «Бѣ же пятокъ тогда, вьсходящю солнцю» (132), «И бывши нощи, бысть тма и громове и мольниа и дождь» (135–136) (Ипатьевская летопись – далее Ипат.); «Бысть дождь силенъ с вѣтром, яко ни ратным помочи собѣ видѣти» (333) (Лаврентьевская летопись – далее Лавр.), «...и сташа денье зли: мразъ, вьялиця, страшно зѣло» (23) (Новгородская I летопись – далее НІЛ)[9].

В центральной части повествования соединены описания двух битв войска Игоря с половцами, что было нередким в воинских повестях той эпохи (см., например, в Ипат. повести под 1136, 1152, 1185 гг.). Как и в большинстве летописных статей, между двумя воинскими эпизодами в «Слове» связь только хронологическая, нет мотивирующих логических и сюжетных элементов.

Первая битва охарактеризована одной фразой: «Съ зарания въ пяткъ потопташа поганыя плъкы половецкыя» (4–5), что было обычным для летописных повестей информативного типа. Например, в повести 1149 г. о междоусобице Юрия и Изяслава в Лавр. описание битвы такое же краткое: «сступишася обои и бысть сѣча зла и первѣе побѣгоша поршане, потомъ Изяславъ Давидовичь, по сих кыяне и переяславци» (322). Так же описана первая битва и в повести о походе Игоря в той же летописи: «И сступишася и побѣжени быша половци и биша и до вежь» (397) и в других случаях. Особенно характерны подобные описания для НІЛ: «И бысть сѣчи злѣ, и до свѣта победиша Святопълка» (15), «И бишася на Ждани горѣ, и много ся зла створи» (23), «И придоша подъ Вышегородъ и начаша ся бити, и одолѣ Мьстиславъ съ братьею и новгородьци» (53) и др. Во всех приведенных случаях, как и в «Слове», фактически битва описывается ее непосредственным результатом.

Как следствие и знак победы в памятнике перечислены воинские трофеи: «...помчаша красныя дѣвкы половецкыя, а съ ними злато, и паволокы, и драгыя оксамиты; орьтъмами и япончицами, и кожухы начашя мосты мостити по болотомъ и грязивымъ

мѣстомъ, и всякыми узорочьи половѣцкыми» (5). Подобное перечисление после описания битвы также встречалось в летописях. В повести о походе русских князей на половцев под 1103 г. в Ипат. сказано, что воины «взяша бо тогда скоты и овцѣ и кони и вельблуды и вежѣ с добыткомъ и съ челядью» (255), под 1111 г. в аналогичном случае: «и взяша полона много и скоты и кони и овцѣ и колодниковъ много» (268), под 1170 г. в повести о походе Мстислава Изяславича с братьями против половцев упомянуто: «Рускимъ воемъ наполнитися до изообилья и колодникы и чагами и дѣтми ихъ и челядью и скоты и конми» (540). В НIЛ под 1203 г., говоря о захвате Киева Рюриком и Ольговичами с половцами, летописец упомянул взятые последними богатства: «а что по манастыремъ и по всѣмъ церквама, вся узорочья и иконы одраша и везоша погании въ землю свою» (45). Таким образом, элементы описания первой битвы Игоря с половцами находят прямые аналогии в летописных повестях той эпохи.

Между описаниями первой и второй битвы в «Слове» появляются два фрагмента, на первый взгляд, никак не связанные с воинским повествованием. Первый сообщает о решении Ольговичей заночевать в степи, содержит похвалу им и рассказывает о подходе новых сил половцев: «Дремлеть въ полѣ Ольгово хороброе гнѣздо. Далече залетело! Не было оно обидѣ порождено ни соколу, ни кречету, ни тебе, чърный воронъ, поганый половчине!» (5). Метонимически-метафорический строй отрывка делает трудным его прямое соотнесение с летописными текстами, а между тем подобные сообщения в них встречаются. Примером может служить повесть 1169 г. по Лавр. о походе Михалки Юрьевича против половцев. Как и «Слово», повесть содержит описания двух битв: с передовым отрядом врагов и с основными силами. Соединяются они фрагментом, рассказывающим о судьбе плененных в первом бою, которые сообщают русским воинам о количестве идущих за ними основных войск: «И почаша въпрашати живыхъ изыманыхъ: много ли вашихъ назади? И рѣша: много есть, яко 7 тысячь. Наши же слышавше думашеа: оже дамы симъ животъ, а половець много есть назади, а насъ есть мало, оже ся с ними начнемъ бити, то се намъ будутъ первии ворози. И избиша я всѣ, не упустивше ни мужа» (359). Форма передачи сообщения иная, но функцию фрагмент выполняет ту же, что и в «Слове».

Второй эпизод в метафорической природной картине сообщает о приходе новых сил половцев и предсказывает тяжелую и кровопролитную битву, причем образы этого описания повторяются в эпизодах второго сражения дважды: в рассказе о сражающемся Всеволоде и в обобщенном описании боя, следующем за историческим отступлением об Олеге Гориславиче:

...быти грому великому, **идти дождю стрѣлами** съ Дону великаго: ту ся **копиемъ приламати**, ту ся **саблямъ потручяти о шеломы половецкыя**... (5).

...Стоиши на борони, **прыщеши** на вой **стрѣлами, гремлеши о шеломы мечи** харалужными... **поскепаны саблями калеными шеломы оварьскыя** оть тебе Яръ Туре Всеволоде (5).

...**летять стрѣлы** каленыя, **гримлють сабли о шеломы, трещать копиа** харалужныя... (6).

Подобных описаний до начала рассказа о сражении в летописных повестях мы не найдем, но в сценах битв по Ипат. подобные им присутствуют: «И ту бѣ видити ломъ копииныи и звукъ оружьныи» (576), «И ту бѣаше видити ломъ копѣины, и щетъ скъпание, стрѣлы омрачиша свѣтъ побѣженымъ» (785), «мечющимъ же пращамъ и стрѣламъ, яко дожду идущу на градъ ихъ» (796), «крѣпко копьем же изломивъшимся яко оть грома трѣсновение бысть» (803), «и сулицами мечюще и головнями яко молнья идяху и каменье яко дождь с небеси идяше» (810–811).

В изображении боя на первый план выдвинута фигура Всеволода, а не Игоря, предводителя похода. Выделение роли одного из князей в битве, часто младшего и по возрасту, и иерархически, встречалось в воинских повестях. Например, в повести 1149 г. о войне Юрия и Изяслава по Ипат. и Лавр. центральным героем-воином представлен сын Юрия Андрей Боголюбский. Он первый вступает со своей дружиной в битву, «изломи копье свое в супротивье своемъ» (324) (Лавр.), а затем один преследует пеших воинов противника, за ним успевают последовать лишь два его младших дружинника: «обиступленъ бѣ ратными, гнаста по немъ, ять бо бѣ двѣма копьема конь под нимъ, а третьимъ в передни лукъ в сѣделныи, а с города акы дождь каменье метаху на нь» (324–325). Как Всеволод в «Слове», Андрей выдерживает натиск множества врагов, проявляя мужество и силу.

Один из главных героев повести — Изяслав, изгнанный Юрием из Киева, — изображен гораздо сдержаннее, лишь в начале произведения, в момент сбора войск, и в конце, когда он добивается заключения мира, не достигнув своей цели. Летописец не изображает участия князя в бою, как не показывает Игоря в битве автор «Слова». Игорь в рассказе о втором сражении упоминается лишь дважды, причем лаконично — в момент, когда он пытается вернуть бегущие с поля боя войска, и в сообщении о поражении: «...падоша стязи Игоревы» (6). Таким образом, соотношение роли главного и второстепенного героев в изображении битвы сходно в «Слове» и летописной повести.

Изображение длительности военных действий в «Слове» также напоминает летописную традицию. В поэтическом памятнике указан день первой битвы: «съ зарания въ пяткъ» (4), «въ пятничи, въ чясъ 6 дьни» (17) (НIЛ), «мѣсяца марта вь 3 день» (156) (Ипат.) и др. В отрывке, рассказывающем об окончании второй битвы, обозначается одновременно и длительность сражения, и момент его завершения: «Бишася день, бишася другый: третьяго дни къ полуднию падоша стязи Игоревы» (6). Аналогичные примеры находим в воинских повестях: «И стояша около города 3 недѣли, и передашася людье в четвергъ 3-иѣ недѣли, мѣсяца октября въ 18 день, на память святаго апостола Луки еуангелиста» (432) (Лавр.); «И яко изнемогоше голодомь, стояли бо бяху 6 недѣль, слушаюче льстьбѣ ихъ, и на праздьникъ святого Николы вылѣзъше из города, исѣкоша вся» (41) (НIЛ).

В описании похода Игоря на половцев появляется историческое отступление о походах Олега Святославича, деда героя, которое на первый взгляд кажется настолько необычным, что некоторые исследователи ставят вопрос о перемещении этого отрывка, считая, что в процессе бытования рукописи он оказался не на своем месте[10]. Отступление рассказывает о событии, зафиксированном «Повестью временных лет» под 1078 г. — битве на Нежатиной Ниве между Олегом и Борисом Вячеславичем, с одной стороны, и коалицией старших князей — Всеволода и Изяслава Ярославичей с сыновьями, с другой. Повествование воплощено в метонимические и метафорические обороты, воинские фразеологизмы, но структура рассказа напоминает воинскую повесть. Вначале сообщается о выступлении Олега из Тьмуторо-

кани и называются его основные противники — Всеволод и Владимир. Центральная часть — повествование о битве — содержит рассказ о гибели Бориса. Сходное явление встречается, например, в повести 1184 г. по Лаврентьевской летописи о походе Всеволода на волжских булгар. Центральное место в описании сражения занимает судьба племянника главного героя Изяслава Глебовича, храбро бившегося, раненого и погибшего по окончании битвы от полученных ран.

Третья часть рассказа о битве на Нежатиной Ниве содержит метафорическое описание ее последствий — разорения русской земли и гибели людей: «Тогда при Олзѣ Гориславличи сѣяшется и растяшеть усобицами, погибашеть жизнь Даждь-Божа внука, въ княжихъ крамолахъ вѣци человѣкомь скратишась» (6). Этот фрагмент по содержанию напоминает оценку, данную летописцем результату предшествующей битвы на Сожице: «Олегъ же и Борись придоста Чернигову мьняще одолѣвше, а земли Рускои много зла створившим, прольяше кровь хрестьянску, ея же кровь взыщеть Богъ от руку ея, ответь дати за погиблыя душа хрестьянскѣ» (191) (Ипат.).

Сам факт введения рассказа о дополнительном военном событии не был редкостью в воинских повестях, — правда, чаще он входил в третью часть. Таков сюжет о битве Владимира Глебовича Переяславского против половцев в повести 1185 г. о походе Игоря и в Ипат., и в Лавр. Реже, но все же встречаются случаи включения дополнительного сюжета и в центральную часть летописных повестей. Примером может служить повесть о взятии татарами Владимира в 1237 г. по Лавреньевскому своду. Рассказав об установлении осады города, летописец кратко сообщает о походе части татарского войска на Суздаль и его взятии. Приведенные примеры содержат дополнительные сюжеты, хронологически увязанные с основными событиями воинских повестей. Автор «Слова» привносит в текст рассказ о походе далекого прошлого, вводя его в повествование о современном событии связкой, содержащей представление об этапах русской истории: «Были вѣчи Трояни, минула лѣта Ярославля; были плъци Олговы, Ольга Святьславличя» (5). Редко, но подобные отступления в прошлое встречались и в летописных воинских повестях. Так, в третью часть рассказа 1169 г. по Лавр. о походе Мстислава Ан-

древича на Новгород за нарушение крестного целования летописец вводит рассказ о знамении, бывшем за три года до похода в Новгороде, где в трех церквях плакали иконы Богородицы, предвидя разорение земли и моля со слезами Бога о прощении новгородцев. Появляется в повести и третий, более глубокий временной пласт, введенный сопоставлениями с событиями библейской истории. Богоматерь просила Бога не искоренить новгородских жителей, как некогда Содом и Гоморру, но помиловать, как ниневитян. К событиям настоящего автор возвращает читателя словами «яко же и бысть» (362), поясненными библейской цитатой и авторским суждением: Бог наказал новгородцев нашествием, но, прощая их, не допустил взятия и разорения самого города. В дальнейшем рассуждении летописца вновь появляются события прошлого: «Издавна суть свобожени новгородци прадѣды князь наших, но аще бы тако было, то велѣли ли имъ предниии князи крестъ преступите или внукы или правнукы соромляти» (362). Таким образом, в этой повести присутствуют несколько временных пластов, осознаваемых летописцем, как осознавал их и автор «Слова», называя века Трояна, годы Ярослава, походы Олега.

Итак, важнейшая повествовательная часть в «Слове о полку Игореве» — рассказ о походе князя на половцев — не содержит структурных элементов, которые были бы совершенно незнакомы воинским повестям того времени. Различие между двумя способами повествования лежит главным образом в словесных приемах передачи событий.

Следующая часть «Слова», составляющая более половины текста, представляет собой аналог третьей части воинской повести, ибо рассказывает о событиях, произошедших в результате поражения Игоря, и содержит оценку его похода. Эта часть велика даже в сравнении с пространным рассказом Ипат. о последствиях того же похода. Кроме того, в ней необычно соотношение лирических и эпических элементов, первые из них оказываются явно преобладающими. Но и это явление нельзя считать уникальным в литературе эпохи. В летописях также встречаются случаи, когда третья часть воинской повести превышает по объему первые две и содержит в основном оценку последствий сражения. Например, в летописной статье 1176 г. по Лавр. со-

держится повесть о походе Михалки и Всеволода на Владимир, в которой половина текста приходится на третью часть. Первые две части сюжетны, повествуют об обидах, нанесенных владимирцам наместниками князей Ростиславичей, приглашенных ростовцами и суздальцами в обход крестного целования, данного Юрию перед его смертью, принять на княжение его младших детей, в первую очередь Михалку; о призвании жителями Владимира Михалки, его приходе, битве и победе.

Третья часть повести представляет собой соединение авторского рассуждения с элементами повествования о дальнейших событиях: приезде Михалки во Владимир, бегстве побежденных князей, а затем об установлении договоров с другими городами княжества. Рассказ об этих фактах занимает подчиненное положение по отношению к авторскому монологу, который содержит похвалу храбрости владимирцев, не испугавшихся силы правящих князей; рассуждение о своеобразии управления в разных княжествах, в том числе о преобладании власти бояр в «старых городах» Ростове и Суздале по сравнению с «молодшим» Владимиром и о мудрости, проявленной владимирцами, выполнившими божественную волю.

Примечательно, что, как в третьей части «Слова» в иной, метафорической форме повторяется рассказ о поражении Игоря, так и в третьей части повести 1176 г. автор уже не в форме повествования, а в форме рассуждения говорит о событиях, о которых рассказано в первой части: владимирцы «уразумевше яшася по правъду крѣпко и рекоша вси собѣ: любо князя собѣ налѣземъ и брата его Всеволода, а любо головы своѣ положимъ за святую Богородицю и за Михалка» (378). Повторение факта служит основой для авторской оценки: «се бо Володимерци прославлени Богомъ по всей земьли за ихъ правду, Богови имъ помагающю» (378). Эта похвала жителям города напоминает финальную похвалу князьям в «Слове».

В последней части «Слова» есть целый ряд эпизодов, типологически сопоставимых с воинскими повестями. Прежде всего, упоминание о битве Изяслава Васильковича с литовцами, следующее за обращением к князьям. Этот фрагмент служит подтверждением авторской мысли о том, что несогласие князей, не помогающих друг другу, мешает им бороться с врагами Руси. Рас-

сказ о подготовке битвы отсутствует, замененный метафорическим образом, сближающим беззащитность Полоцкого княжества перед литовцами с неспособностью южнорусских князей в одиночку противиться половцам. Битва описана через действия самого князя, на которого перенесена сила и воинская доблесть его войска, как в описании Всеволода во втором бою («позвони своими острыми мечи о шеломы литовьския» — 9). Автор подчеркивает, что, несмотря на храбрость и силу, князь потерпел поражение, был ранен в бою и умер. Последствия битвы описаны дважды. Во-первых, словами княжеского певца, говорящего о гибели дружины: «Дружину твою, княже, птиць крилы приодѣ, а звѣри кровь полизаша» (9). Этим словам были приведены аналогии из разных книг Библии[11], и не случайно: автор «Слова» преобразил источник таким образом, что можно предполагать его происхождение из разных книг (I Цар 17. 46, Иез 32. 4, Иер 7. 33, 16. 4, 34. 20, Пс 78. 2—3). Из воинских повестей в ранних летописях точно воспроизведен этот образ по варианту Псалтири только в повести о взятии татарами Владимира в 1237 г. по Лавр. (463), где он, так же как в «Слове», оценивает результаты битвы.

Во-вторых, о последствиях битвы Изяслава Васильковича в «Слове» сказано метафорически: «Уныли голоси, пониче веселие» (9). Сходным образом определено было состояние Русской земли после поражения Игоря: «Уныша бо градомъ забралы, а веселие пониче» (7). Примерно так же выражалась печаль о поражении и в воинских повестях: «бысть плачь великъ по всей земли Галичьстѣи» (468) (Ипат.); «и бысть плачь велии в градѣ, а не радость» (462) (Лавр.).

Своеобразное подобие воинского повествования представляет собой отрывок о битве на Немиге Всеслава Полоцкого против Ярославичей. Вступлением, предваряющим описание сражения, служит образная характеристика беспокойной судьбы Всеслава и событий, предшествовавших битве. Само описание боя ведется в обобщенных образах жатвы и обмолота, подчеркивающих гибельность усобиц: «На Немизѣ снопы стелютъ головами, молотятъ чепи харалужными, на тоцѣ животь кладутъ, вѣютъ душу отъ тѣла. Немизѣ кровави брезѣ не бологомъ бяхуть посѣяни, посѣяни костьми Рускихъ сыновъ» (9). Образы того же ряда использовались и воинскими повестями: «а друзии падаху с

мостка в ровъ акы сноповье» (853), «и начаша мьртвии падати изъ забородъ акы сноповье» (886) (Ипатьевская летопись), «люди сѣкуще акы траву» (76) (НIЛ). Заключает эпизод рассказ о несчастной судьбе Всеслава, который, в отличие от героев воинских повестей, не изображен как воин в бою, в нем не отмечены черты князя-полководца, которые появляются в образах других воинских сюжетов внутри «Слова». Вероятно, эта особенность связана с отрицательной оценкой деятельности Всеслава (ведь и Игорь не представлен сражающимся, поскольку автор изначально осудил его поход). Таким образом, в третьей части «Слова» структуры, подобные воинским повестям, используются как подчиненные элементы рассуждения, призванные иллюстрировать размышления автора, поэтому рассказ о событиях в них обобщенный, метафорический, применяющий приемы и образы воинской повести в меньшей степени, чем повествование о походе Игоря.

Подводя итоги сказанному, следует отметить, что автор «Слова о полку Игореве» не только черпал фактические данные о походах прошлого из летописи, но и отразил в своем произведении определенный этап существования летописной воинской повести. Это этап становления структуры и стилистики жанра, охватывающий по времени большую часть XII в. Поскольку аналогии элементам «Слова» находятся в летописных повестях разных княжеств, можно говорить о том, что в нем усвоены общие закономерности жанра. Многоообразие использованных структур повести отвечает разнообразию построения летописных повестей той эпохи. Способ введения воинских сюжетов в текст памятника напоминает принцип включения первичных жанров в объединяющий жанр летописи, тем более что внутри «Слова» наряду со структурами воинской повести появляются плачи, поучение, символический сон-видение, которые уже в XI–XII веках также включались в отдельные воинские повести, но порознь, всего этого набора мы не найдем внутри ни одного памятника этого жанра. Таким образом, сопоставление «Слова» с воинскими повестями подтверждает мысль А. С. Орлова: в поэтическом памятнике нет никаких элементов, незнакомых воинскому повествованию его эпохи, его своеобразие заключается в количестве

и сочетании традиционных черт, а также в соединении их с особенностями фольклора[12].

Было бы неверно на основе проведенных сопоставлений думать, что «Слово» — воинская повесть. Нужно учитывать, что сам способ передачи событий в памятнике принципиально отличен от летописного жанра, это не повествование, а цепь образных картин. С этой точки зрения можно присоединиться к определению жанра «Слова» как лиро-эпической песни или поэмы.

II. Отражение воинской традиции в «Задонщине»

«Задонщина» — один из самых известных и исследованных памятников древнерусской литературы, привлекавший внимание ученых как своей близостью к «Слову о полку Игореве», так и в качестве самоценного художественного текста, соотносимого с письменными и фольклорными источниками. Как и «Слово», он должен рассматриваться прежде всего в связи с развитием жанра воинской повести, поскольку объектом повествования является одно из крупнейших военных событий русской средневековой истории — Куликовская битва, о которой был написан целый ряд летописных повестей.

«Задонщина» начинается вступлением, ориентированным на текст «Слова о полку Игореве», о чем свидетельствуют многочисленные текстуальные совпадения[13], упоминание автором событий двух эпох (битвы на реке Калке и Мамаева побоища), так же как в «Слове» («стараго Владимира» и «нынѣшняго Игоря»). В то же время обращение автора к происхождению русских и татар от Яфета и Сима говорит о его знакомстве с летописными текстами, что подтверждается последней фразой вступления: «А от Калатьские рати до Момаева побоища 160 лѣт» (8) (Задонщина)[14], аналогов которой нет в тексте «Слова».

Основная часть произведения повторяет структурную схему воинской повести. Внутри каждой из трех частей автор, используя текст «Слова», строит повествование на основе отдельных эпизодов-картин, чередующихся с авторскими отступлениями. Чертой, отличающей повествование «Задонщины» на всем его протяжении от «Слова» и сближающей его с воинской повестью, является тяготение к документализму и детализации повествова-

ния. Так, в рассказе о сборе новгородцев на помощь Дмитрию Ивановичу наряду с описанием событий с помощью фольклорного отрицательного сравнения («И как слово изговаривают, уже аки орли слѣтѣшася. То ти было не орли слѣтѣшася — выехали посадники из великого Новагорода» — 8), продолжая его, появляется указание на число новгородских воинов: «А с ними 7000 войска» (8) (ср. в Новгородской I летописи: «...и пльсковичи отъ себе послаша помощь мужь 200» — 246; «Поидоша плесковици въ воину съ княземъ Остафьемъ, въ 5 тысящь...» — 344).

В разговоре Андрея и Дмитрия Ольгердовичей также упоминаются цифровые данные, хотя стиль его вновь близок к фольклорному: «Выедем, брате, в чистое полѣ и посмотримъ своихъ полковъ, колько, брате, с нами храбрые литвы. А хабрые литвы с нами 70000 окованые рати» (9).

Документальные элементы содержатся и в речи Дмитрия Ивановича, обращенной к серпуховскому князю: «А воеводы у нас уставлены — 70 бояринов», далее следует перечисление ряда имен воевод, а завершается перечень указанием на общее количество воинов: «...а вою с нами триста тысящь окованые рати» (10). Подобные примеры находим в летописных воинских повестях, например, в Киевской летописи по Ипатьевскому своду: «Яша бояръ много: Давида Ярославича тысяцьскаго и Станислава Добраго Тудъковича и прочих мужии» (298); «и пусти ему угоръ 10 тысячь» (385); в Новгородской I летописи: «Князь же Юрьи посла Дорожа в просокы въ 3-хъ 1000-хъ» (76) и др.

Дважды встречаются в «Задонщине» документальные сообщения о потерях русских войск: в конце первого, особенно тяжелого этапа битвы, перечисляются погибшие бояре: «Побѣждени князи бѣлозерстии от поганыхъ татаръ, Федор Семеновичь да Семен Михайловичь, да Тимофей Волуевичь, да Микула Васильевич, да Андрѣй Серкизовичь, да Михаиле Ивановичь и иная многая дружина» (10). После битвы по приказанию Дмитрия Ивановича считают потери, и московский боярин Михайло Александрович сообщает великому князю о количестве погибших бояр из разных русских земель и об общем числе павших воинов: «А посечено от бѣзбожнаго Мамая полтретья ста тысящь и три тысячи» (13). Сходные указания появляются в летописях, особенно новгородских, в составе воинских повестей, например:

«Избиша я ладожане 400» (26), «И ту створися зло велико: убиша посадника Михаила и Твердислава Чермного, Никифора Радятинича, Твердислава Моисиевича, Михаила Кривцевича, Ивана, Борися Илдятинича, брата его Лазоря, Ратшю, Василия Воиборзовича, Осипа, Жирослава Дорогомиловича, Поромана Подвойскаго, Полюда, и много добрыхъ бояръ» (86) (Новгородская I летопись).

Еще один фрагмент, содержащий документальные данные, – речь фрягов в Кафе, обращенная к Мамаю: «...у Батыя царя было четыреста тысящь окованые рати... И ты пришел на Рускую землю, царь Мамай, со многими силами, з девятью ордами и 70 князьями. А нынѣ ты, поганый, бѣжишь сам-девят в лукоморье...» (13). Указание на количество врагов встречалось в летописных повестях, например: «И бысть же у поганыхъ 900 копии, а в руси 90 копии» (558) (Ипатьевская летопись); «И бѣше новгородьць 400, а суждальць 7000» (33) (Новгородская I летопись). Встречались и упоминания малочисленности войска, вернувшегося из неудачного похода: к примеру, Изяслав вернулся в Киев «самъ третий» (383) (Ипатьевская летопись).

Трижды появляются в «Задонщине» даты событий. В начале описания битвы автор сообщает: «А билися из утра до полудни в суботу на Рожество святѣй Богородицы» (10). Приступая к рассказу о плаче коломенских жен, после первого этапа сражения, он пишет: «Туто щурове рано въспѣли жалостные пѣсни у Коломны на забралахъ, на воскресение, на Акима и Аннинъ день» (11). Затем, предваряя вступление в бой засадного полка, говорит: «Того же дни в суботу на Рожество святыя Богородицы исекша християни поганые полки на полѣ Куликовѣ на речьке Непрядвѣ» (11). Такое обозначение времени событий обычно для летописных повестей. Во многих из них содержатся указания времени событий по церковному календарю, иногда соседствуют наименование церковного праздника с числом и месяцем: «...и побѣди я ... мѣсяца июля въ 15, на память святаго Кюрика и Улиты, в недѣлю на Сборъ святыхъ отець 630, иже в Халкидонѣ» (77) (Новгородская I летопись); «Полкы поидоша от Кыева к Вышегороду на Рожьство святыя владычица нашея Богородица присноддевица Марья» (575) (Ипатьевская летопись).

Таким образом, документальные элементы в «Задонщине» по происхождению и характеру связаны с традицией летописных воинских повестей, поскольку они не находят себе аналогий в тексте «Слова о полку Игореве». В то же время обращает на себя внимание округленность и по всей видимости условность цифровых данных памятника (за исключением, может быть, количества бояр из разных земель, убитых в бою), о чем говорит, например, частое повторение числа 7 (7000 войска, 70000 окованые рати, 70 бояринов, 70 князей татарских), присутствие наряду с ним чисел 3 и 9. Все они имели свою символику в фольклорной и книжной христианской традиции[15]. Числа, приведенные автором «Задонщины», служили цели изображения необычных масштабов сражения и созданию представления о мощи войска московского князя – победителя татар. Помимо уже цитированных выше летописных фрагментов, содержащих сведения о количестве войск, вступавших в битву, приведем еще один яркий пример, особенно наглядно показывающий, что в летописных текстах довольно часто цифры не имели самодовлеющего значения, а служили публицистическим и художественным целям автора, как и в «Задонщине». В Новгородской I летописи, рассказывая под 1169 г. о сражении суздальского и новгородского войска, летописец приводит явно искаженные, но от того не менее выразительные данные: «И бѣше новгородьць 400, а суждальць 7000; и пособи Богъ новгородцемъ, и паде ихъ 300 и 1000, а новгородьць 15 мужъ» (33). Иначе говоря, не только состав, но и функция документальных сведений в «Задонщине» сходна с воинской повестью.

Основным принципом построения повествования в «Задонщине», как и в воинских повестях, является хронологический. В этом плане произведение отличается от «Слова», в котором закономерностью оказываются отступления в прошлое (об Олеге Святославиче, Всеславе Полоцком, Ростиславе Всеволодовиче), прямо соотнесенные с судьбами основных героев и авторской идеей. Книжник, писавший «Задонщину», не воспользовался этим приемом, идя вслед за традицией воинской повести и нарушив хронологию лишь в отдельных фрагментах. К их кругу следует отнести отрывок, предсказывающий победу в начале битвы: «Шибла слава к Желѣзным Вратам, и къ Караначи, к Риму, и

к Кафе по морю, и к Торнаву, и оттолѣ ко Царюграду на похвалу руским князем: Русь великая одолѣша рать татарскую на полѣ Куликове на речьке Непрядвѣ» (10). Предсказания исхода битвы встречались в летописных воинских повестях, преимущественно через упоминание до начала битвы Божьей помощи будущим победителям. Например, рассказывая под 1069 г. о битве Всеслава Полоцкого против новгородцев во главе с князем Глебом, летописец сообщает еще до начала битвы: «и пособи Богъ Глѣбу князю съ новгородци»(17) (Новгородская I летопись). Таким же образом предсказана в летописи победа Александра Ярославича в Невской битве под 1240 г. Отрывок «Задонщины», выполняющий ту же функцию и так же перемещенный по времени, выражает аналогичную идею, используя образы, явно испытавшие влияние «Слова» (упоминание славы, которую поют киевскому князю Святославу за его походы против половцев другие народы).

Перемещены по времени два фрагмента, содержащие прямую речь персонажей. Уже рассказав о гибели бояр, автор приводит слова Пересвета к Дмитрию Ивановичу, повторяющие речь Игоря в «Слове» к своим воинам перед походом, и пророчество Осляби, адресованное Пересвету, о гибели последнего. Обе речи могли быть произнесены только до начала Куликовской битвы, поскольку Пересвет погиб в первые минуты сражения. Этот случай нарушения хронологической последовательности изложения представляется невозможным объяснить с точки зрения авторского замысла. Можно предполагать две причины. Первая связана с принципом построения повествования на основе цепи отдельных эпизодов-картин, рисующих основные моменты событий, который позволяет относительно свободно располагать элементы произведения. Вторая возможная причина — перемещение эпизодов в процессе переписывания текста.

Незначительные хронологические нарушения в тексте «Задонщины» существенно не влияют на основной принцип построения повествования и не приводят в текст памятника картин прошлого, как это было в «Слове», следовательно, построение произведения ближе к традиции воинских повестей.

Одной из особенностей повествования в «Задонщине» является сочетание эпического и лирического начал, генетически

связанное с текстом «Слова», по отношению к которому можно говорить об их равновесии. Даже эпические фрагменты древнего памятника: рассказ о походе Игоря, исторические отступления об Олеге и Всеславе и другие содержат лирические элементы – авторские реплики и отступления. Сон, золотое слово Святослава, обращение к князьям с призывом выступить в защиту Русской земли – части лирико-публицистического характера, не содержащие повествовательного сюжета так же, как плач Ярославны, носящий эмоционально-риторический характер.

Иное сочетание элементов двух литературных родов наблюдается в «Задонщине»: преобладающим оказывается эпическое начало. Во-первых, в тексте отсутствует часть, аналогичная лирико-публицистическому фрагменту, связанному с образом Святослава Киевского. Во-вторых, значительно меньшее место занимают плачи русских жен, разрывающие к тому же описание битвы, в то время как в «Слове» плач русских жен помещен после рассказа о поражении Игоря, а плач Ярославны, послуживший источником горестной лирики «Задонщины», отнесен в последнюю часть произведения, непосредственно предваряет эпизод побега Игоря из плена.

Плачи русских жен в «Задонщине» сопровождают рассказ о первой половине битвы, крайне тяжелой для русского войска. Непосредственным образцом для них послужил плач Ярославны, но каждый из четырех плачей более позднего памятника значительно короче источника и к тому же использует стилистические обороты различных фрагментов «Слова»: «Се уже веселие мое пониче во славном граде Москве (11) – «Уныша бо градомъ забралы, а веселие пониче» (7); «Можеш ли, господине князь великий, веслы Нѣпръ зоградити, а Донъ шеломы вычръпати» (11) – «Ты бо можеши Волгу веслы раскропити, а Донъ шеломы выльяти» (8) и некоторые другие. Кроме плачей русских жен, больше в «Задонщине» элементы плача не встречаются, в то время как в «Слове» они возникают неоднократно.

В то же время в тексте произведения о Куликовской битве появляются лирические фрагменты иного жанра, неизвестные «Слову». Это молитвы, одна из которых лишь упомянута (9), а вторая приведена автором: «И рече князь великий Дмитрей Иванович: "Господи Боже мой, на тя уповахъ, да не постыжуся в вѣк,

ни да посмѣют ми ся враги моя мнѣ"» (12). Молитвы князей перед боем или благодарственные после него встречались уже в ранних летописных текстах – например, в повести о походе Игоря на половцев в 1185 г. по Киевской летописи плач-молитва Игоря после пленения (651), молитвы князей в повести о взятии Батыем Владимира и о битве на реке Сити по Лаврентьевской летописи (463–465). В эпоху Куликовской битвы эти фрагменты получают очень широкое распространение, например в Краткой и Пространной летописных повестях об этом событии. Появление молитв связано в «Задонщине» с последовательно выдержанным провиденциальным мотивом покровительства Божьего русскому войску, который проведен через авторские реплики: «Борись и Глѣбъ молитву воздают за сродники своя» (10), «Тако Господь Богъ помиловал князей руских» (13), и через рефрен, звучащий в словах персонажей: «за землю за Рускую и за вѣру крестьянскую!» (8, 9, 10, 11, 13). Эта идея широко распространена в воинских повестях, где она звучала в формулах Божьего гнева или покровительства одной из сторон и в дидактических рассуждениях летописцев, исходящих из «Слова о Божьих казнях», помещенного в «Повести временных лет» под 1068 г. В «Слове» эта мысль звучит открыто лишь один раз: «Игореви князю Богъ путь кажеть изъ земли Половецкой на землю Рускую, къ отню злату столу» (10).

Авторские лирические отступления менее значительны в «Задонщине» по сравнению со «Словом», хотя по происхождению связаны с ним. Это обращения к жаворонку и соловью, оба восходящие к обращению автора к Бояну в «Слове», отдельные реплики – «Что шумит и что грѣмит рано пред зорями?»(10), «И в то время стару надобно помолодѣти, а удалым людям плечь своих попытать» (11) и др. Единственное самостоятельное авторское отступление – рассуждение о судьбе Русской земли: «Уподобилася еси земля Руская милому младенцу у матери своей: его же мати тешить, а рать лозою казнит, а добрая дѣла милують его. Тако Господь Богъ помиловал князей руских, великого князя Дмитрия Ивановича и брата его, князя Владимира Андреевича» (13).

В целом доля лирических фрагментов в «Задонщине» значительно меньше, чем в «Слове», по объему и характеру они боль-

ше напоминают воинскую традицию, что сказывается на меньшей эмоциональной напряженности повествования произведения о Куликовской битве по сравнению с памятником XII века.

Вопрос о лиризме в «Задонщине» может быть связан с личностью автора памятника, который, усвоив некоторые стилистические приемы своего предшественника, резко отличался от него в восприятии событий. Не случайно А. С. Демин назвал его «хозяйственным» автором [16]. Это определение точно отражает склонность книжника к документальным сведениям, о которых уже было сказано, и к упоминанию действительно «хозяйственных» деталей, особенно военной добычи, захваченной воинами: «Уже бо руские сынове разграбиша татарские узорочья, и доспѣхи, и кони, и волы, и верблуды, и вино, и сахар, и дорогое узорочие, камкы, насычеве везут женам своимъ» (12). Правда, описание военных трофеев дано и в «Слове»: «...помчаша красныя дѣвкы Половецкыя, а с ними злато, и паволокы, и драгыя оксамиты; орьтъмами и япончицами, и кожухы начашя мосты мостити по болотомъ и грязивымъ мѣстомъ, и всякыми узорочьи Половѣцкыми» (5). Различно отношение книжников к полученным воинами трофеям: если автор «Слова» любуется победителями, не берегущими полученного богатства, то автор «Задонщины», добросовестно перечисляя захваченное, сообщает, что его везут воины женам. Динамичная и живописная картина раннего памятника заменяется статичным перечнем, который напоминает эпизоды, появлявшиеся в летописных воинских повестях, особенно в Новгородской I летописи: «И приде съ поклономь съ князи половьцьскими къ зяти въ Галичь къ Мстиславу и къ всемъ княземъ Русьскымъ, и дары принесе многи: кони, и вельблуды, и буволы и дѣвкы» (62), «...и отъяша у нихъ конь 300 и съ товаромъ ихъ, а сами побѣгоша на лесъ, пометавъше оружия и щиты и сови и все отъ себе...» (73), «и стояша 3 дни и 3 ночи волость труче, села великая пожгоша, обилие все потравиша, а скота не оставиша ни рога...» (93) и др.

В способах и приемах изображения героев «Задонщины» соединяются традиции «Слова» и воинских повестей. Игорь и Всеволод в «Слове» изображены реально-историческим способом. Характеризуя их положительные черты как воинов, автор в то же время подчеркивает самонадеянность и недальновидность,

проявленную князьями в походе 1185 г. Характеристика персонажей дана в авторской речи (Игорь «истягну умь крѣпостию своею и поостри сердца своего мужествомъ» — 3, «Яръ Туръ Всеволоде!» — 5); в словах Святослава («Ваю храбрая сердца въ жестоцемъ харалузѣ скована, а въ буести закалена» — 7); в оценке окрестных народов («Ту Нѣмци и Венедици, ту Греци и Морава поють славу Святъславлю, кають Князя Игоря, иже погрузи жиръ во днѣ Каялы рѣкы Половецкия, Рускаго злата насыпаша» — 7). Личность Святослава Киевского идеализирована через авторскую оценку: «Святъславь грозный Великый Киевскый» (7) и через его «золотое слово».

В «Задонщине» нет персонажа, аналогичного этому герою «Слова». Функции идеального князя-объединителя перенесены на образ главного героя, московского князя Дмитрия Ивановича. Он изображен как глава похода против Мамая, выступающий «за землю за Рускую и за вѣру крестьянскую». В его облике наряду с чертами воина, перенесенными из «Слова», появляются особенности, свойственные характеристикам князей в воинских повестях, например, благочестие, проявляющееся в молитвах героя.

В произведении практически отсутствуют авторские характеристики Дмитрия, за исключением данной в первом фрагменте, где описание доблести Игоря перенесено на Дмитрия и Владимира (8). Отсутствие прямых авторских оценок свойственно воинским повестям. Необычной метафорой характеризует полководца Владимир Серпуховской: «...ты еси у зла тошна времени желѣзное забороло» (12). Таким образом, приемы характеристики главного героя «Задонщины» (прямая речь, отдельные авторские определения, слова других персонажей) обычны для жанра воинской повести. Они применены и в отношении других князей, изображенных в памятнике: Владимира, братьев Дмитрия и Андрея Ольгердовичей. Черты, раскрытые в этих образах, также близки к облику Дмитрия: воинская доблесть, стремление сразиться с врагами, осознание необходимости объединения всех сил Руси.

В отличие от летописных повестей, Мамай и его воины изображены только в конце произведения. Татарские войска показаны в момент бегства с поля боя: «скрегчюще зубами своими и

деручи лица своя, а ркуче такъ: "Уже намъ, **брате**, в земли своей не **бывати** и дѣтей своихъ не **видати**, а катунъ своихъ не **трепати**, а трепати намъ сырая земля, а цѣловати намъ зелена мурова, а в Русь ратию намъ не **хаживати**, а выхода намъ у руских князей не **прашивати**"» (12). Автор передает разочарование и страх врагов через их жесты и речь, в которой можно видеть влияние плача русских жен после поражения Игоря (6), но в то же время заметны постоянные эпитеты и обороты фольклора, хотя произносятся они татарами. Синтаксически параллельные конструкции и гомеотелевты, регулярно появляющиеся в этой речи, свойственны и воинской повести.

Мамай появляется в произведении в момент бегства в Кафу «сам-девят». Центральное место в этом эпизоде занимает укоряющая речь фрягов, которые противопоставляют силу Батыя слабости Мамая. Как и в словах татар, здесь звучит фольклорный мотив, использовавшийся в «Слове» и воинских повестях: «нѣчто гораздо упилися у быстрого Дону на полѣ Куликовѣ на травѣ ковылѣ» (13). В «Слове»: «Ту кроваваго вина не доста; ту пиръ докончаша храбрии Русичи: сваты попоиша, а сами полегоша за землю Рускую» (6). В «Повести о разорении Рязани Батыем»: «вси равно умроша и едину чашу смертную пиша» (292), «татарове же сташа яко пияны» (293). Итак, изображению врагов в «Задонщине» уделено немного внимания, как это было и в воинской повести, при этом на их характеристику повлиял стиль «Слова», летописных повестей и фольклора.

Подводя итог сказанному о приемах изображения героев, следует отметить значительную роль прямой речи в тексте «Задонщины». Функции речей в памятнике либо этикетные (обращение Дмитрия к воинам до и после битвы напоминает летописные княжеские речи), либо оценочные (слова фрягов о Мамае), либо информативные (реплики, адресованные Дмитрием Ольгердовичем брату и Дмитрием Ивановичем Владимиру), либо предсказывающие (обращение Осляби к Пересвету). Такое использование прямой речи в целом совпадает с традицией и воинских повестей, и «Слова».

Стилистические средства «Задонщины» — тот компонент художественной структуры текста, который в наибольшей степени зависит от «Слова о полку Игореве». Автор памятника эпохи

Куликовской битвы прямо заимствовал стилистические обороты и тропы из раннего произведения, но часто концентрировал, перемещал или переадресовывал их иным персонажам. Вместе с тем исследователи уже отмечали, что использование автором «Задонщины» тропов часто зависит от народного творчества[17]. Так, отрицательные сравнения, редко используемые в «Слове», становятся одним из самых распространенных приемов «Задонщины»: «Уже бо, брате, не стукъ стучить, ни громъ гремить – стучит силная рать великаго князя Дмитрия Ивановича, гремят удальцы руские злачеными доспѣхи и черлеными щиты» (9); «Тогда гуси возгоготаша и лѣбѣди крилы въсплескаша. То ти не гуси возгоготаша, ни лѣбѣди крилы въсплескаша, но поганый Момай пришел на Рускую землю и воя своя привел» (9).

Использована автором «Задонщины» и третья стилистическая традиция – воинской повести. Она дала произведению образцы «воинских формул», достаточно широко представленных в тексте. Кровопролитие во время битвы и множество потерь упоминается трижды: «трава кровию пролита бысть», «а в трупи человѣчье борзи кони не могут скочити, а в крови по колѣно бродят», «кровию ихъ реки протекли» (12), ср.: «по удольемъ кровь течаше» (Ипатьевская летопись, 132), «якоже не мочи ни коневи ступити трупиемь» (Новгородская I летопись, 87), «течаше кровь христьянская, яко река силная» (Повесть о разорении Рязани Батыем, 291). После завершения битвы использована формула победоносного окончания боя: «И сталъ великий князь... на костехъ на поле Куликовѣ...» (13) (ср. Новгородская I летопись, 87). В описании поля боя использована гиперболическая формула: «...лѣжат трупи крестъянские акы сѣнныи стоги» (ср. Ипатьевская летопись, 866). Определение многочисленности потерь врага также дано устойчивым воинским оборотом: «А татаръ пало безчислено многое множество» (13), ср. «мертвых множьство бесчислено» (Новгородская I летопись, 74).

Рассмотренный материал позволяет сделать вывод о том, что принципы композиции, документальность повествования, приемы характеристики героев, стилистика сближаются не только со «Словом о полку Игореве», но в значительной мере с традицией летописной и внелетописной воинской повести. Именно эта традиция определяет общую структуру памятника, за исклю-

чением вступления. Нужно думать, что влияние воинской повести оказалось более значительным, чем в «Слове», поскольку сам жанр уже определился полностью, более того, были созданы произведения о Куликовской битве в форме воинской повести. Жанр «Задонщины», в отличие от «Слова», может быть определен как воинская повесть, испытавшая на себе влияние «Слова» и устной народной поэзии.

III. Следы «Сказания о Мамаевом побоище» в повести о приходе Сафа-Гирея на Русь в 1541 г. по Воскресенской летописи

Воскресенская летопись – второй по объему за Никоновским свод XVI столетия. Составитель ее третьей редакции, дошедшей до нашего времени, большинство воинских повестей переносил с небольшими изменениями из сводов XV века. Единственный воинский текст, вероятно, созданный самим редактором Воскресенской летописи, – повесть «О приходе крымского царя Сафа Киреа на Русскую землю къ Оке реке на берегъ» под 1541 г. Автор, проявивший себя в предшествующих текстах главным образом как компилятор, стоял перед трудной задачей создать произведение о событии своего времени, о котором ничего не было написано. Поэтому он использовал опыт, накопленный в процессе переработки предшествующих сводов, и в то же время ориентировался на конкретный литературный образец, которым явилось «Сказание о Мамаевом побоище» в редакции, названной Л. А. Дмитриевым Основной[18].

В структуре текста реализован традиционный принцип описания цепи битв во время одного похода, известный редактору по многим летописным повестям. Третья часть повести неизмеримо мала по сравнению с первыми двумя, примерно равными по объему. Такое соотношение тоже встречалось в летописных произведениях. Автор не мог воспользоваться структурными принципами внелетописного «Сказания» прежде всего потому, что события его времени не имели полных аналогий с походом татар на Русь в 1380 г. Кроме того, как и в целом в тексте Воскресенской летописи, он мотивировал ход событий в основном прагматически, в отличие от автора «Сказания», дававшего в боль-

шинстве случаев религиозно-символическое объяснение событий. В связи с этим летописец не использовал библейские аналогии, изредка прибегал к цитатам и исключил форму видений. Следуя тенденции своего времени, автор использовал значительное количество оборотов деловой письменности и разговорные элементы. В то же время в случаях, когда события Мамаева побоища и современности совпадали, он создавал эпизоды, сходные с более ранним памятником, заимствовал его стилевые обороты и образы.

Большое количество таких элементов содержится в первой половине повествования, рассказывающей о выступлении хана в поход, подготовке московского князя к обороне города и отправлении войска на врага, битве и бегстве Сафа-Гирея с места сражения. Вторая половина произведения, повествующая о безуспешной осаде Пронска, уходе вражеского войска и возвращении русских воинов в Москву, практически не имеет аналогий со «Сказанием», вероятно, из-за несовпадения событий.

Первым элементом, сближающим две повести, является вступление, рассказывающее о причинах, заставивших врагов пойти на Русь. При этом характер мотивировки события различен. «Сказание» говорит о наущении дьявола, подстрекавшего Мамая захватить Русь и искоренить православие, а повесть о Сафа-Гирее объясняет решение о походе желанием хана воспользоваться слабостью обороны Москвы, для чего в самом начале помещает сообщение о посылке Иваном Васильевичем воевод с войсками во Владимир на случай похода на Казань.

Следующий сходный фрагмент появляется в рассказе о подготовке московским князем обороны города. После сражения у города Осетра, когда были захвачены пленные и князю рассказали о силах врага, он, отправив войска к Пахре, пошел в церковь и обратился с молитвами к Богоматери и чудотворцу Петру с просьбами о помощи и заступничестве. Молитвы редко появлялись в воинских повестях Воскресенской летописи, соединение же сразу двух аналогичных по смыслу лирических фрагментов оказывается особенно заметным, тем более что они обнаруживают стилистические совпадения с молитвами, помещенными в «Сказании». В нем помещены молитвы, обращенные к тем же святым и следующие в том же порядке (им предшествует еще

одна, обращенная к Христу). Молитва к Богоматери в обоих памятниках вводится упоминанием образа, к которому обращаются герои: «юже Лука евангелист написа» (3: 390)[19] (ср.: «юже Лука евангелист, жывъ сыи, написа» — 32)[20]. Фрагмент этой молитвы: «Пошли Царици милость свою, да не ркуть погании: где есть Богъ ихъ, на него же уповаютъ?» (3: 390) — перекликается с отрывком другой молитвы в «Сказании», произнесенной князем Дмитрием на Куликовом поле и обращенной к Христу: «Да не порадуются о нас врази наши, и рекуть страны невѣрныхъ: гдѣ есть Богъ их, на нь же уповаша?» (41). Неточная цитата из Псалтири 78: 10, вошедшая в молитву, встречается также в повести о Куликовской битве, помещенной в Воскресенской летописи, в молитве Дмитрия Ивановича к Христу после получения известия о предательстве Олега Рязанского, среди ряда других реминисценций из Псалтири. Но это единичное совпадение повести 1541 г. с пространной повестью о Куликовской битве, в целом автор по каким-то причинам не счел нужным ориентироваться на этот памятник, возможно, не желая создавать сходные произведения внутри одной летописи.

Близки по тексту молитвы московских князей, обращенные к митрополиту Петру. В «Сказании» фрагмент пространнее и пользуется тавтологическим повтором, создающим аллитерацию. В повести 1541 г. летописец снял элементы тавтологии:

«Сказание о Мамаевом побоище»	*Повесть о приходе Сафа-Гирея*
«Тебе бо Господь прояви последнему роду нашему и **вжегль** тебе намъ, **свѣтлую свѣщу**, и **посъстави на свѣщницѣ высоцѣ свѣтити** всеи земли русскои... Ты бо еси *стражь наш крѣпкии»* (32).	«...а вжеглъ тя Богъ намъ **светлую свещу и постави на свещницы**, тобя даровалъ Богъ роду нашему и всему христианству *крепкаго стража»* (390).

Сама метафора: святитель Петр — светлая свеча — происходит из жития, где приводится рассказ о сне матери Петра до его рождения, в котором она увидела «агнець доброзрачен на руку своею, имущи на рогу своею дрѣво, различныя цвѣты имуща, и **свѣща пресвѣтлыи** свѣтящася»[21]. Но в воинских повестях пред-

шествующей и современной разбираемому памятнику эпохи она более не встречалась. Сходство приведенных фрагментов подчеркивается тем, что после молитв в обоих памятниках следуют сообщения о благословении: Дмитрия Ивановича митрополитом Киприаном, а Ивана Васильевича митрополитом Иоасафом.

Сразу за сценой благословения в повести 1541 г. помещено описание совета бояр и митрополита о дальнейших действиях и судьбе малолетнего великого князя. Вводится этот фрагмент обращением Ивана к митрополиту Иоасафу: «Веси, отче, настоащую сию беду на ны, яко царь Крымской прииде на землю нашу...» (3: 390), буквально повторяющим обращение Дмитрия за советом к митрополиту Киприану: «Вѣси ли, отче нашь, нынѣ настоащую сию бѣду великую, яко безбожныи царь Мамаи грядеть на насъ» (28). Вся сцена построена на речах действующих лиц, высказывающих разные мнения: одни считают, что князь должен покинуть Москву, чтобы не подвергаться опасности, другие – что ему лучше остаться в городе. Бояре, отстаивающие первую точку зрения, приводят в пример отъезд Василия Дмитриевича из Москвы в момент нашествия Едигея, а митрополит, отстаивающий вторую позицию, ссылается на разорение Москвы Тохтамышем в результате того, что Дмитрий Иванович уехал из Москвы, не подготовив ее к обороне. Именно аргументы митрополита, доказывающего, что московские князья покидали город для сбора войск, а не убегая от опасности, и его напоминание о том, что для обороны можно использовать силы, собранные во Владимире для похода на Казань, решают спор в его пользу.

Мнение митрополита оказалось решающим и в «Сказании», когда Дмитрий должен был решить вопрос: следует ли сразу собирать войско против Мамая или попытаться откупиться дарами. Отстаивая второй путь решения проблемы, Киприан, как и Иоасаф в более поздней повести, приводил в пример события прошлого, вспоминая историю Василия Великого, Юлиана Отступника и Меркурия.

После окончания совета Иван Васильевич приказывает укреплять Москву и отправляет посольство в войско с просьбой к боярам оставить распри и послужить царю, который за это пожалует не только их самих, но и их детей.

Пространная сцена совета бояр и их обращения к войску, основанная на речах персонажей, содержит ряд текстуальных совпадений со «Сказанием о Мамаевом побоище». Обещая награду воинам и память погибшим, Иван произнес: «А которого васъ Богъ възметъ, и азъ того велю въ книгы животныа написати» (3: 392). Этой награды просили для себя в случае гибели воины перед Куликовской битвой, обращаясь к Дмитрию: «Въ книгы съборныа написати насъ, памяти ради русскым сыном» (42). В «Сказании» русские князья выражают согласие «главы своя положити за святую вѣру христианскую» (30), в повести 1541 г. воинство хочет «за христианство головы свои класти», «съ татары смертную чашу пити» (3: 392). Второй из оборотов встречается неоднократно в двух повестях – о разорении Рязани Батыем и в «Сказании»: «утрѣ бо нам с ними пити общую чашу» (39), «хощу с вами ту же общую чашу пити» (43), «пити многым людем смертныа чаша» (47).

Воеводы в повести 1541 г., видя единодушие войска, «обрадовашася радостию великою и обретоша словеса ихъ яко некое съкровище» (3: 392). Сходные характеристики героев неоднократно появляются в «Сказании». Князья Дмитрий и Владимир «възрадовастася радостию великою» (37) приходу в войско Андрея Полоцкого и Дмитрия Брянского; готовясь к бою, «сынове русские възрадовашяся радостию великою» (38), Дмитрий Иванович, посетив преподобного Сергия, пошел в Москву, «радуася, аки съкровище некрадомо обрѣте» (31).

Сходно характеризуются чувства воинов, стремящихся вступить в битву. В «Сказании» о ратниках засадного полка говорится, что они «непрестанно покушающеся, яко званнии на бракъ сладкаго вина пити» (44). В повести о Сафа-Гирее о воинах сказано, что после первой перестрелки они «въоружившеся храбростию, аки на бракъ званы, хотя битися съ татары» (3: 393).

Редким явлением для воинских повестей было описание войска, помещенное летописцем в повести 1541 г. Оно дано через восприятие крымского царя, пораженного многочисленностью и организованностью сил врага. Зрелище это вызывает страх Сафа-Гирея и его гнев на приближенных, сообщивших ему, что большая часть русского войска ушла к Казани. В Воскресенской летописи есть только одна повесть, перенесенная из Московско-

го летописного свода конца XV в., о походе Святослава на волжских булгар в 1220 г., которая содержит описание войска. Это тоже войско, увиденное глазами врагов, но уже побежденных, описание призвано подчеркнуть апофеоз победителей.

Ближе по назначению к фрагменту повести 1541 г. картина выступления русского войска в поход, увиденная глазами русских князей, в «Сказании»:

Повесть о приходе Сафа-Гирея	*Повесть о походе Святослава на булгар*	*Сказание о Мамаевом побоище*
«И узре же царь идутъ болшие плъки да правая рука и левая, и начатъ царь зрети и дивитися, что идутъ люди многие, учредивъ полки красно видети, и люди цветны и доспешны, кииждо въеводы въ своемъ плъку» (3: 393).	«повеле же воемъ своимъ оболочитися во броня, и стяги наволочити, и наряди полкы въ насадехъ и лодияхъ, и поиде полкъ по полце, бьюще въ бубны и во трубы и въ сопели» (2: 175).	«...богатыри де русские и их хоругови, аки живы пашутся, доспѣхы же русскыхъ сыновъ, аки вода въ вся вѣтры колышеся, шоломы злаченыя на главах ихъ, аки заря утреняа въ врѣмя ведра свѣтящися, яловци же шоломовъ ихъ, аки пламя огненое, пашется» (39).

Живописность фрагмента «Сказания», несомненно, ощущается сильнее, чем в повести 1541 г., хотя изобразительный элемент присутствует и там. Функция же обоих описаний одна и та же: они подчеркивают силу русского войска, вселяя в одном случае страх в сердце врага, в другом — надежду на победу в души русских князей. Сходна и оценка вида войска в обоих памятниках. В «Сказании» ее дают литовские князья, присоединившиеся к воинству Дмитрия: «Нѣсть было преже нас, ни при насъ, ни по насъ будеть таково въиньство уряжено» (39). В повести 1541 г. сам Сафа-Гирей произносит: «...а язъ столко многыхъ людеи нарядныхъ, ни кутарниковъ, ни аргамачниковъ, не лучилося видати въ одномъ месте, а старые мои татарове, которые на многихъ делехъ бывали, тоже сказываютъ, что столко многыхъ людеи нарядныхъ въ одномъ месте нигде не видали» (3: 393).

«Старые татары», упомянутые ханом, появляются еще в одном фрагменте повести 1541 г.: именно их советом, обоснованным ссылкой на поход Темир-Аксака, не сумевшего захватить Москву, но взявшего по дороге Елец, объясняется решение Сафа-Гирея на обратном пути осадить город Пронск. В «Сказании» перед походом на Русь Мамай спрашивал «старых татар» о Батыевом нашествии, и они рассказали ему об этом событии. И в том и в другом памятнике этот собирательный образ олицетворяет собой мудрость и опыт, но в обоих случаях авторы допускают анахронизм: как старые татары времен Куликовской битвы сами ничего не могли знать о нашествии Батыя, так татары времени Сафа-Гирея не могли быть свидетелями нашествия Темир-Аксака на Русь. Фигуры эти в обеих повестях условны, но выполняют одинаковую роль.

Характеризуя главу вражеского войска, летописец XVI в. неоднократно обращается к тексту «Сказания». Рассказав о бегстве хана, автор возвращается к моменту его прихода на Русь, вспоминая о его гордости и уверенности в своих силах: «уподобльшеся прежнимъ Еллинскымъ царемъ, богы ся называаше, а во адъ снидоша» (3: 394). Истоки этого сравнения можно видеть в характеристике Мамая: «еллинъ сыи вѣрою, идоложрець и иконоборець» (25). Мотив хвастовства врага также появлется в боих произведениях: «Прииде же на Рускую землю съ великою похвалою» (3: 394) (ср.: «Он же безбожныи Мамаи начать хвалитися» — 25).

Слова Сафа-Гирея, обращенные к московскому князю: «Прииду на тя, и стану подъ Москвою... и распущу воиско свое и пленю землю твою» (3: 394) напоминают речь Мамая к татарам с тем же обещаением: «Егда доиду Руси и избию князя их, и которые грады красные довлѣють нам, и ту сядем и Русью владѣем...» (26). Обещания врагов сопровождаются и аналогичным комментарием авторов, неточно цитирующих Псалтирь 117: 16: «А не веды того, яко Господня рука высока есть» (3: 394) (ср.: «А не вѣдыи того оканныи, яко Господня рука высока есть» — 26).

Состояние бегущего Сафа-Гирея передано фразой: «побеже съ великимъ страхованиемъ, не можааше и на коне седети и повезоша его въ телеге» (3: 394), имеющей иной литературный источник: повесть о битве Ярослава со Святополком на реке Альте в

1019 г., которая вошла в том числе и в Воскресенский свод. О состоянии потерпевшего поражение Святополка в ней сказано: «и бежащю ему, нападе на нихъ страхъ, и разслабишася вся кости его, и не можаше седети, несяхуть вои на носилахъ» (2: 425). Появление этой реминисценции из древнего текста, вероятно, тоже связано с текстом «Сказания», автор которого упоминает Святополка неоднократно: «Нынѣ же сего Олга оканнаго новаго Святъплъка нареку» (28), «пожреть мя земля жыва, акы Святоплъка» (35), «Ярославъ, перевезеся рѣку, Святоплъка побьди» (38), «Помози ми, яко же... пръвому Ярославу на Святоплъка» (41). Такого настойчивого упоминания имени данного исторического персонажа мы не встречаем в других воинских повестях, хотя в летописной повести о Куликовской битве, помещенной в Воскресенском своде, Святополк также упомянут в числе врагов, побежденных героями библейской и русской истории (3: 63).

Сходна оценка чувств, испытываемых вражескими полководцами, потерпевшими поражение в бою. Сафа-Гирей «говорилъ своимъ княземъ, что получилъ великое бесчестие» (3: 394), Мамай «не мога тръпѣти, видя себе побѣжена и посрамлена и поругана» (48). Одинаков и результат чувств, испытываемых персонажами. Мамай «пакы гнѣвашеся, яряся зѣло, и еще зло мысля на Русскую землю» (48), а крымский хан принял совет старых татар и осадил Пронск, «да не ркутъ людие, что царь приходилъ на Рускую землю, а Руси не учинилъ ничего» (3: 394).

Таким образом, значительная часть повести о приходе Сафа-Гиеря на Русь содержит аналогии с Основной редакцией «Сказания о Мамаевом побоище». Причиной обращения автора к внелетописной повести о давнем событии послужило, вероятно, сходство двух походов. Мамай и Сафа-Гирей собрали огромные силы и ставили своей целью установить власть на Руси. Оба не дошли до Москвы, в битве потерпели поражение и вынуждены были уйти ни с чем. Повестей, содержащих подобный ход событий, в летописях было немного. Автор, используя текст более раннего памятника, в то же время сохранил особенности, свойственные воинским повестям свода в целом: прагматическое объяснение событий, тяготение к документальности, сравнительно малое внимание к историческим лицам.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Сперанский М. Н.* Заметки о рукописях белградских и софийской библиотек. М., 1898. С. 77; История древней русской литературы: Пособие к лекциям в университете и на Высших женских курсах в Москве. 2-е изд. М., 1914. С. 354; *Истрин В. М.* Очерк истории древнерусской литературы домосковского периода (11–13 вв.) Пг., 1922. С. 95; *Орлов А. С.* «Слово о полку Игореве». М.; Л., 1938. С. 47; *Адрианова-Перетц В. П.* Послесловие // Воинские повести Древней Руси. М.; Л., 1949. С. 116.

[2] *Рыбаков Б. А.* Петр Бориславич: Поиск автора «Слова о полку Игореве». М., 1991. С. 23–26.

[3] *Орлов А. С.* «Слово...». С. 47.

[4] *Еремин И. П.* Лекции и статьи по истории древней русской литературы. 2-е изд., доп. Л., 1987. С. 235–281.

[5] *Лихачев Д. С.* «Слово о полку Игореве»: Историко-литературный очерк. М., 1982. С. 80–82.

[6] *Прокофьев Н. И.* «Слово о полку Игореве» // Преданья старины глубокой: Антология памятников литературы. М., 1997. С. 307–308.

[7] Текст Галицко-Волынской летописи цит. по: Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. М., 1998.

[8] Слово о полку Игореве. Л., 1985. (Б-ка поэта. Большая сер.).

[9] Здесь и далее летописные тексты цит. по изд.: Ипатьевская летопись. ПСРЛ. Т. 2. М., 1998; Лаврентьевская летопись. ПСРЛ. Т. 1. М., 1997; Новгородская I летопись старшего и младшего изводов. ПСРЛ. Т. 3. М., 2000.

[10] *Жуковская Л. П.* О редакциях, издании 1800 г. и датировке списка «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» и его время. М., 1985. С. 68–79; *Рыбаков Б. А.* Перепутанные страницы: О первоначальной конструкции «Слова о полку Игореве» // Там же. С. 25–67.

[11] *Перетц В. Н.* «Слово о полку Игореве» и исторические библейские книги // Сб. статей в честь акад. А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 10–14; *Кусков В. В.* Эстетика идеальной жизни. М., 2000. С. 304.

[12] *Адрианова-Перетц В. П.* Древнерусская литература и фольклор. Л., 1974. С. 99–119.

[13] *Горский А. А.* «Слово о полку Игореве» и «Задонщина»: Источниковедческие и историко-культурные проблемы. М.: Наука, 1992.

[14] Тексты цит.: Задонщина / Подгот. текста Л. А. Дмитриева // Сказания и повести о Куликовской битве. Л.: Наука, 1982. С. 7–13; Ипатьевская летопись. ПСРЛ. Т. 2. М.: Языки рус. культуры, 1998; Новгородская I летопись старшего и младшего изводов. ПСРЛ. Т. 3. М.: Языки рус. культуры, 2000; Повесть о разорении Рязани Батыем — *Лихачев Д. С.* Повести о Николе Заразском: (тексты) // ТОДРЛ. Т. 7. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. С. 287–301; Слово о полку Игореве. Л.: Сов. писатель, 1985. С. 3–11. (Б-ка поэта. Большая сер.).

[15] *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). СПб.: Алетейя, 2000.

[16] *Демин А. С.* художественные миры древнерусской литературы. М.: Наследие, 1993. С. 91–100.

[17] См.: *Адрианова-Перетц В. П.* Древнерусская литература и фольклор. Л.: Наука, 1974; *Азбелев С. Н.* Фольклоризм «Задонщины» и «Слово о полку Игореве» // Литература Древней Руси. Вып. 3. М.: МГПИ им. В. И. Ленина, 1981. С. 46–57; *Григорян В. М.* «Слово о полку Игореве» и «Задонщина»: Сопоставление текстов // Куликовская битва в литературе и искусстве. М.: Наука, 1980. С. 72–91 и др.

[18] *Дмитриев Л. А.* Литературная история памятников Куликовского цикла // Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 332–335.

[19] Текст Воскресенской летописи цит. по изд.: Русские летописи. Рязань, 1998. Т. 3.

[20] Текст цит. по изд.: Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982.

[21] *Клосс Б. М.* Избранные труды: Очерки по истории русской агиографии XIV–XVI вв. М., 2001. С. 28.

К. Ю. Ерусалимский

КАК СДЕЛАНА «ИСТОРИЯ» А. М. КУРБСКОГО: ПРОБЛЕМЫ ХРОНОЛОГИИ ТЕКСТА

В «Истории вкратце» и «Истории о князя великого Московского делех» (далее: ИВКМ) А. М. Курбского нет ни одной даты и летописной статьи. Данные о хронологии ряда событий приведены неточно, с демонстративной неопределенностью, выраженной в формулах «в тех же летех...», «по тех же всех...», «тогда же...», «егда же уже...», «аки...» или в развернутых описательных конструкциях «пред самым же солнечным восходом, або мало что уже нача солнцу являтися», «в начале мучительства своего...», «и прежде даже оному Филиппу на митрополию еще не возведенну...»[1]. Хронологическая сетка стерта, на ее месте — громоздкие узлы из привязок к различным временам повествования, и единое время «от Адама» исчезает, уступив место противоречивым хронологиям от начала рассказа. События при этом соотнесены во времени с другими событиями текста, которые в свою очередь зафиксированы в подобных нарративных связках.

Методика исследования узловой хронологии текста, с целью датирования источника, должна отличаться от приемов, разработанных для летописных памятников[2]. Индикаторы современности, призванные уточнить положение автора на хронологической оси, могут указывать на несходные промежутки времени. Индикаторы удаления от событий также фиксируют временной промежуток между высказываниями, каждое из которых относится одновременно к последовательности и актуальности. Крайние, рамочные даты (самое раннее и самое позднее события, современные автору) при этом не обязательно применимы для дати-

ровки. Степень их действенности может быть установлена при условии воссоздания всей сетки хронологических привязок отдельных высказываний текста. В обширной историографии, посвященной датировке ИВКМ, присутствует тот общий недостаток, что на всем текстовом полотне производится поиск высказываний, адресующих к крайним датам, к которым притягивается внутреннее время остального повествования.

«Работоспособность» многих датирующих признаков до сих пор дискутируется. Наиболее устойчивые аргументы строятся на упоминаниях лиц и цитатах из датированных сочинений А. М. Курбского. Сфера действия этих индикаторов требует ограничения узкими контекстами.

Хроника. Композиционное единство первой части «Истории» — до трех мартирологов (М1—3) — плод кропотливой работы автора. Но вопрос особенностей составления текста не решается установлением тематического и стилистического единства. Специального анализа требует архитектоника трактата. Во-первых, хроникой первая часть названа только во второй (во Втором мартирологе), причем со ссылками на князей И. И. Дорогобужского и Ф. И. Овчинина Оболенского[3], И. В. Большого Шереметева[4], Ф. С. и И. Ф. Воронцовых[5] как ее героев. Ссылкам соответствуют эпизоды «рождения лютости» (первых казней) и повесть о Крымском походе. Обращает на себя внимание повторяющаяся во всех ранних списках пространной редакции ошибочная оговорка относительно «предреченных» Ф. С. и В. Ф. Воронцовых в эпизоде о «рождении лютости»[6]: для самого начала трактата сомнительно объяснение этой загадки опиской автора. Во-вторых, такая структура книги не случайна: хроника для А. М. Курбского выполняла функции анналов — в нее попадали события живой современности, и создавались повести, должно быть, не только по памяти, а в основном по современным записям. История же выполняла иные задачи: в ней интерпретировались события и приводились аналитические воспоминания, что и отличало события, записанные в жанре хроники и в жанре истории[7]. Понимание жанра позволяет в данном случае подкрепить мнение о том, что «кроника», тождественная не всей «первой части» трактата, а лишь каким-то сюжетам, вошедшим в ее окон-

чательный состав, составлялась на основе более ранних черновых или дневниковых записей.

К моменту составления М1 была подготовлена и казанская повесть, тоже носящая черты расширенной военной хроники — жанр, в котором централизованно собирались черновые материалы (возможно, и *черные списки* А. Ф. Адашева) для подготовки целого ряда текстов кануна опричнины. Упоминание «летописной книги Рускои»[8] также связывает казанскую повесть с М1, в свою очередь более стройным, чем М2, и корпоративно организованным. Любопытно, что все отрывки, к которым непосредственно отсылает хроника, и казанское сказание лишены цитатных вкраплений из святоотеческой литературы и *лишь композиционно* связаны с эпизодами, в которых такие цитаты присутствуют либо в тексте, либо в примечаниях.

Царевич Иван. С. А. Елисеев, уже опираясь на осторожные текстологические сравнения Третьего Послания Курбского (далее: ТПК) с ИВКМ, проведенные Д. Л. И. Феннелом (направление текстологической связи до сих пор не исследовалось), аргументировал в пользу поздней датировки всего текста «Истории». Решающим исследователь признает тот факт, что Курбский не ссылается в письмах 1578–1579 гг. на ИВКМ, а следовательно, продолжает над ней работать. Глухое пророчество о гибели царского дома не могло быть составлено, по мнению С. А. Елисеева, до смерти царевича Ивана 19 ноября 1581 г. Следовательно, князь Андрей работал над своим трудом в конце 1570-х и закончил его между концом 1581 и маем 1583 г.[9] И. Ауэрбах и после нее В. В. Калугин признавали тот же день смерти Ивана Ивановича датой *ad quem*, поскольку сыновья Грозного в ИВКМ «упоминаются как живые»[10]. Разногласие вызвано неясностью источника. Во-первых, Иван и Федор Ивановичи в тексте *не упоминаются*. Во-вторых «убийцей сынов» назван царь в сравнении с упомянутым тут же Иродом[11]. Эта ассоциация не исключает истолкования С. А. Елисеева: у Курбского за тревогой о детях Ивана IV заметно пророчество: «От сего, Боже, сохрани тебя... Бо уже и то, аки на острею висит, понеже аще не сынов, но соплемянных и ближних в роде братею уже погубил еси»[12]. В Речи Посполитой распространялись слухи о ссорах царя с наследником, о случаях замены царем жен и двора сыну. Убийство сынов уже «на острию»,

назрело. Князь мог написать эти строки Заключения «первой части» вскоре после гибели царевича, когда курсировали неподтвержденные слухи о случившемся.

Мартирологи. А. А. Зиминым был обоснован тезис о наличии добавлений из «Истории краткой» и информацией за 1573 г. к первому и второму мартирологам ИВКМ[13]. Считать 1573 год рубежным для составления текста не позволяют: более поздняя датировка «Нового Маргарита», упоминания в ИВКМ еще более поздних казней в третьем мартирологе и неясная, но значительная хронологическая дистанция автора от поздних событий рассказа при составлении первых двух[14]. Отвергнув дату «1573 г.», мы не получаем автоматических оснований устранить логику построения А. А. Зимина и значимость рубежа 1572–1573 гг. для создания текста или его частей.

А. Мартирологи Первый и Второй. Во-первых, о смерти его семьи говорится вне связи с родом Морозовых-Салтыковых. Во-вторых, запись о М. Я. Морозове сделана после заключения М2 («И что излишне глаголю...»[15]). Думается, Курбский получил известие о смерти боярина и его семьи уже после завершения М2. Трудно предположить, что известия о процессе над кнн. М. И. Воротынским и Н. Р. Одоевским пришли отдельно от новостей, относящихся к М. Я. Морозову. Следовательно, либо и «плач» о воеводах в М1 имеет вставной характер[16], либо по каким-то причинам только мартирий Морозовых был приписан позднее остальных к М2. Отрывок о *погублении* В. В. Морозова (не ранее второй половины 1564 г. и до 1568 г.[17]) и Л. А. Салтыкова (1571 г.) заканчивается фразой, предполагающей значительную хронологическую дистанцию относительно событий записи: «Ныне, последи, слышах о Петре Морозове, аки жив есть [умер в 1580 г.]; тако же и Львовы дети не все погублены [В. Л. Салтыков умер около 1577 г.]...»[18]. Курбский мог узнать об их судьбе к середине 1570-х гг., но, думаю, не позднее, чем получил сведения о М. Я. Морозове, — значит, примерно, в 1571–1577 гг., а скорее всего, в 1571–1575 гг., поскольку к последней дате относится пучок информации о московских казнях. Можно считать обоснованным, что основная группа известий М2 относится ко времени до 1572 г. и есть значительные хронологические разрывы между основными записями и двумя названными дополнениями, которые так-

же отстоят друг от друга по времени составления. Причем, если учитывать ссылки князя на свою память не только в качестве риторического приема, он *забыл* имя младшего сына Михаила Яковлевича, должно быть названное информаторами, и в этом случае дополнение к М2 написано значительное время спустя после лета 1573 г., что может подкрепить раннюю датировку предшествующих записей.

Единого принципа организации списка мучеников в случае М2 нет. Наиболее убедительной остается рабочая гипотеза А. А. Зимина о ведении записей Курбским в порядке поступления новых сведений из Московии через доверенных и перебежчиков в Литву. Автор «Истории» старается приводить достоверную информацию, избегает категорических суждений в тех случаях, когда для этого нет минимальных оснований. Некоторые суждения, тем не менее, заставляют насторожиться. Колычевы, пишет Курбский в М2, «погублени суть всеродне»[19]. Однако после *дела* митрополита Филиппа и казней 1568–1569 гг. они оправились к 1574 г.

Новая волна казней затронула Умных-Колычевых в 1575 г. Неосновательных категоричных утверждений Курбский не стал бы делать в 1573 г., когда В. И. Умного-Колычев вел переговоры с польско-литовским избирательным сеймом о кандидатуре Ивана IV па королевский престол[20]. «Братия» Бутурлины также погибали в 1569–1570 и в 1575 гг.[21]

Можно предположить, что некоторые материалы для М1 автор вставил в М2, не решаясь переписывать значительный отрывок текста. О «всеродном» избиении семьи князя Андрея Аленкина, «брата единоплемянного» Курбского, говорится только после «рязанского» мартирия в М2. В отрывке о Ярославских князьях в М1 Аленкин не упомянут. Зато, говоря о его смерти, Курбский ссылается на «предреченнаго» князя Федора Романовича, сведения о котором изложены в мартирии «единоплемянных» Курбского в М1. Следовательно, князь Андрей узнал о смерти Аленкина уже после составления княжеского мартиролога. М1 составлен еще до М2. Это не касается первых отрывков о побиении родственников А. Ф. Адашева и М. П. Репнина. Расширенный вариант мартирия Репнина связан с повестью о суде над советниками. На повесть ссылается автор: «начал пити, с некоторы-

ми любыми ласкатели своими, оными предреченными великими, обещанными дьяволу, чашами»[22]. В повести о суде говорится: «И что еще к тому прилагают? Чаши великие, воистинну дияволу обещанные»[23].

Еще в повести о Кирилловском езде говорилось, что старец Вассиан Топорков всеял в сердце царя безбожную искру, «от неяже во всеи Святорускои земли таков пожар лют возгорелся, о нем же свидетельствовати словесы мню не потреба»[24]. Это не риторический прием: далее предлагается ссылка на существующие в каком-то виде краткие мартирологи, которые автор намерен изложить «напреди»[25]. Заявление писателя о творческих планах позволяет судить о подготовке текста. О том, что к 1575 г. уже составлялись M1 и M2, свидетельствуют строки из предисловия к Новому Маргариту (далее: НМ): «царь бысть возверзен не токмо мужей нарочытых и светлых чиновников, албо воинов крепких, но и жен благообразных и пресветлых в родех погубил различными муками, и младенцев, в первом възрасте и в мяхком телеси и сущих от сесцов матеръных, не пощадил»[26]. Заметим, что о «священномучениках» здесь не говорится. Видимо, около 1575 г. А. М. Курбский готовил отрывки для недостижимой «книги». То, что могут подразумеваться M1 и M2, следует из рассуждения о «бесчеловечии цареве и единонравных его». Таким образом, ко времени завершения «Нового Маргарита» князь Андрей уже имел устную информацию или письменные материалы о московских гонениях в среде знати. Трудно судить, насколько информация была литературно обработана, однако факт ее целенаправленного собирания предполагает первичную упорядоченность фиксации.

Таким образом, записи 1573 г. Курбский дополнял или уточнял до 1575–1576 гг. Нет необходимости считать, что в M1 и M2 отражены какие-то события, относящиеся ко времени после 1575 г., но работа над M1 и M2 могла продолжаться и после 1575–1576 гг.

Б. Третий мартиролог. Иначе дело обстоит с «кроткими повестями»[27] — мартирологом священномучеников. Во-первых, как показали независимо друг от друга Б. Н. Морозов и В. В. Калугин, упоминание архиепископа Леонида на *Апостоле толковом* 1 марта 1575 г. в чине архиепископа, а также обстоятельства его опалы и

смерти *в 1575 г.* вместе «со двема... игумены» (чудовским Евфимием и симоновским Иосифом) — в пользу позднего происхождения отрывка[28]. Во-вторых, в М3 цитируется[29], как установлено В. В. Калугиным, поздний перевод Курбского «Жития Николая Мирликийского» Симеона Метафраста (1578 — начало 1579 гг.)[30]. В-третьих, составление этой части не входило в планы автора, когда он начинал называть имена мучеников (речь идет только о благородных и славных). В-четвертых, в начале М3 князь Андрей сильно дистанцируется от предыдущего текста, ставя не только условную грань между предыдущим и последующим, но формулируя новую, ранее не запланированную проблему («в недостатцех или в погрешенных молимся простити»[31]). В упомянутом отрывке предисловия к «Новому Маргариту» говорится только об одном священномученике — митрополите Филиппе. В М2, в мартирии Колычевых содержится намек на краткое упоминание митрополита «последи», но мог иметься в виду краткий отрывок, попавший в примечание к предисловию и расширенный уже затем специально для «Истории».

В. Греческое посольство. Требует прояснения крайне интересное упоминание Курбским в М3 обстоятельств присылки к царю от константинопольского патриарха книги царского венчания[32]. Повествование «Истории» точно следует событиям, известным по 1-й Греческой посольской книге[33]. В январе—феврале 1557 г. царь отправил к патриарху старца Феодорита Кольского с грамотой[34]. На следующий год 2 декабря царем получены ответные грамоты[35]. В сентябре 1561 г. в Москву приезжает митрополит Евгриппский Иоасаф с грамотой о царском венчании[36]. В «Истории» рассказывается именно об этом событии. Только списки первого типа точно передают порядок текста и содержат имя одного их патриарших представителей: «А потом вскоре и книгу царского величества венчания всю патриарх прислал к нему до Москвы со своими послы митрополитом единым и со Михаилом призвитером протипсалом, яже ныне митрополитом Андренополским есть»[37]. Если довериться сообщению Курбского, то следует обратить внимание на существенный для датировки «Истории» *praesens*, позволяющий считать время хиротонии этого Михаила за *terminus post quem* создания отрывка текста. Необходимо только ответить на непростой вопрос: кем был Михаил?

Из сведений князя Андрея можно почерпнуть, что его знакомый в момент появления в России был священником и начальником хора. Царь, подозревая митрополита Евгриппского в разведывательных связях с Речью Посполитой[38], задержал посольство на три года и отпустил в сторону Грузии в сентябре 1564 г.: с митрополитом отправились святогорские старцы, экклесиарх Феофан и патриарший слуга Михаил[39]. Может ли быть последний упомянутый в отпуске знакомым Курбского? Положительному ответу препятствует то обстоятельство, что на обратном пути путешественников постигло несчастье: их дары были отобраны грузинским царем Леоном, митрополит вступил в борьбу за богатство с собственными миссионерами и вскоре умер, *а слуга патриарший Михаил умер еще раньше, у Кубрюн-бея в степи, где и был погребен*; остатки даров были проедены[40]. Трудно сказать, что стоит за этим рассказом святогорского старца Феофана, письмо от которого Грозный получил 17 декабря 1567 г. Нельзя исключать, что «умершие» были объявлены таковыми, так как хотели скрыться от наказания за невыполнение поручений. Но относясь осторожнее к посланию, придется признать и еще две возможности: Курбский мог ошибиться или оказаться дезинформированным касательно митрополита Адрианопольского или мог иметь в виду другого человека.

Другая возможность анализа — найти митрополита, о котором в неопределенное время, когда писалась «История», мог узнать князь. Во второй половине XVI в. в Адрианополе провинции Haemimonti (Hadrianopolis, Adrianopolis, Edirne) есть сведения о начале правления митрополитов Арсения (1555 г.), Иеремии (1569 г.), Клеменса (1580 г.), Иоахима (1587 г.), Каллиста (1590 г.), Каллиника (июнь 1591 г.)[41]. На тот хронологический рубеж, в который Курбский мог поместить упоминание современного события, приходятся только два назначения — Иеремии и Клеменса. Ни одного Михаила, после митрополита рубежа X и XI вв., неизвестно[42]. В октябре 1556 г. приехавший в Москву от константинопольского патриарха Дионисия митрополит Евгрипский и Кизицкий Иоасаф сообщил Ивану IV о решении Константинопольского церковного собора молиться за царя и его «содержателство» — новый патриарх константинопольский Иоасаф присутствовал на соборе «от ядринополского престола»[43]. Всту-

пив на патриарший престол в августе 1555 г., он уступил свою кафедру Арсению, от имени которого была поставлена подпись на патриаршей грамоте, составленной около ноября 1560 г.[44] В сентябре 1564 г., отправляя в обратный путь константинопольское посольство, царь пожаловал 40 рублей «андрианополеоскому митрополиту Арсениосу»[45]. Затем никаких упоминаний адрианопольского престола в 1-й греческой книге не обнаруживается, а посольские записи за 1571–1582 гг. не сохранились[46].

Впрочем, речь у Курбского могла идти и об Адриануполе (Adrianoupolis, Drynopolis, Hadrianopolis, Iustinianopolis, Libochovo) Никопольской митрополии (Provincia Veteris Epiri), где до января 1564 г. архиепископом стал Макарий, а его известные восприемники до начала XVI в. занимали кафедру неопределенное время, и никто из них не носил имени Михаил[47].

Если предположить, что имя Михаил присутствовало в протографе и что Курбский перепутал епархию его пастырства, то из известных Д. Федальто митрополитов Восточной церкви во второй половине XVI в. следует отметить митрополита Азиатского диоцеза Константинопольского патриархата Provinciae Cycladum Insularum города Methymna (Molibos, Molyvos) Михаила, который был хиротонисан не позднее 1560 г., и не позднее 1567 г. на его пастве уже известен митрополит Игнатий[48]; митрополита Византийской церкви Антиохийского патриархата г. Danaba (Danba, Danafa, Donafa, Danafou, Sidnaia, Saidnaia, Mehin) Михаила, который появляется в источниках за неопределенный период XVI в.[49]. В маронитской церкви в епархии Бейрут Антиохийского патриархата с марта 1567 по сентябрь 1596 г. правил Michael Risi, el-Ruzzi[50]. В якобитской/западно-сирийской церкви Provinciae Phoeniciae Secundae Антиохийского патриархата в Дамаске не позднее 1583 г. известен Michael Iesu[51], а в той же церкви и в тот же период в Эдессе — Michael Iacobus[52]. Между серединой XIV в. и 1567 г. в епархии Третьей Палестины Византийской церкви есть сведения об архиепископе Фарана (Pharan, Paran, mons Sinai, Fayran) Михаиле[53]. Воспоминания Курбского избирательны и свидетельствуют о его личном внимании к данному представителю патриаршей миссии, поэтому вряд ли уместно допустить амнезию или преднамеренную ошибку. С другой стороны, слух о назначении его знакомого митрополитом Адриано-

польским мог быть неоправданным, но не настолько, чтобы спутаны были сразу и кафедра, и ее статус. Остается допустить, что либо наши знания о митрополитах неполны, либо священник Михаил принял монашество и поменял имя. Однако лучше считать проблему открытой[54].

Переписка с Иваном Грозным

А. Второе Послание царя. Невостребованным до сих пор ресурсом остаются письма царя Ивана к князю Андрею. В ИВКМ два пространных обращения к Ивану Грозному. Оба занимают итоговое положение по отношению к хронике и мартирологам. Построены они сходным образом, и можно заметить между ними определенную симметрию. В обоих отрывках присутствуют сцены царского пира, которые сводят царя с узкого Христова пути на широкий и пространный путь в «свободное хождение»[55]. Контраст достигается в обращении к мученикам. В повести о суде над советниками цитируются слова царя о том, что он украшает гробы и раки погибших и пострадавших от отца и деда[56]. Курбский возмущается формальным воздаянием, не сопровождавшимся внутренним раскаянием за деяния предков, и тут же вменяет царю, что некому не только украшать гробы и раки новых мучеников, но и восхвалять и почитать их самих[57]. Именно этому посвящено заключение[58], завершенное словами о том, что пострадавших ждут на Страшном Суде воздаяние и венцы мученические[59]. Сходство двух обращений подкрепляется образом змея, который истолкован в «Истории краткой» в связи с «Откровением» Иоанна Богослова[60]. Оба отрывка в настоящем виде демонстрируют зависимость от НМ и составлены после завершения его предисловия.

С. О. Шмидт обратил внимание на формы риторических личных обращений Курбского к Грозному в повести о суде над советниками[61]. Во Втором Послании Курбского (далее: ВПК) заявлено: «А хотех на кождое слово твое отписати, о царю...»[62]. Князь удержал руку, отложил спор до Страшного Суда, но это не значит, что Первое Послание Грозного (далее: ППГ) осталось без развернутого ответа. Открытая полемика с царем в ИВКМ в заключительных разделах хроники и мартирологов содержит зна-

чительные аллюзии на Второе Послание Грозного и тесно примыкает к серии писем, составивших в «Сборнике Курбского» ТПК. Царь, уничижаясь в начале послания, сравнивает себя с иудейским царем Манассией (696—642 гг. до н. э.): «иже паче Монасия беззаконовах, кроме отступления»[63]. Курбский не приводил в своих ранних текстах подобного сравнения, и царь не почувствовал его в Первом Послании Курбского (далее: ППК), что ясно из его ответов. Покаянная ремарка под пером царя Ивана не была спровоцирована. Ее ассоциативный круг чрезвычайно богат и сводится к качествам неправедного правителя, подчиненного соседнему государству (Ассирия — Крым?), переполнившего Иерусалим невинной кровью (царь как бы признает серию упреков ППК) и творившего языческие мерзости перед Ликом Господним (от чего царь отказывается)[64]. Князь Андрей ухватился за образ и развил его в ТПК (1), сославшись на (легендарное) покаяние иудейского царя «по кровопийствах и неправдах» и указывая на необходимость новозаветного покаяния с намеком на «четверосугубное» возвращение награбленного евангельским Закхеем[65]. В заключении хроники ИВКМ образ получает дополнительное развитие. Беды московского правителя, обрушившиеся на него «за советом любимых твоих ласкателеи и за молитвами Чюдовского Левкии и прочих вселукавых мнихов»[66]. Курбский взывает к царю, что настал час «образумитися и покаятися ко Богу, яко Манасия»[67]. Следует серия цитат из «Нового Маргарита», примеров из московской истории, намеков на мартирологи, рассуждений о задачах историографа, ссылок на Псалтирь, и только тогда замечание о Закхеевом покаянии[68]. Эпистолярный полемический тон почти исчезает, острота упрека в лицемерии снята. Но это только потому, что исчезает адрес, каковым в ТПК была цитата из ВПГ. В ИВКМ возникает новый контекст, не допускавший ссылки на царское письмо. Наиболее вероятным представляется, что первоначальный вид ответ Курбского на смирение Грозного имел в ТПК и позднее «конспект» расширился в ИВКМ. И даже если тема развивалась в двух памятниках параллельно, ее спровоцировал царь в послании 1577 г.

То, что ИВКМ отвечала на царские послания, доказывается возвращением к полемике не только в завершении хроники, но и в заключении ко всему тексту. Князь Андрей едко обыгрывает,

по крайней мере, два убеждения царя: в том, что он христианский царь, и в том, что он не приносил языческих жертв христианскими душами.

Б. Письма Курбского. С. А. Елисеев заметил, что А. М. Курбский не цитирует в своих письмах царю ИВКМ, и предположил на этом основании, что ИВКМ к моменту составления последнего письма еще была в работе. Но вопрос о соотношении писем Андрея Курбского Ивану Грозному с ИВКМ сложнее. Если Второе Послание Курбского, возможно, в силу сжатого объема, не показывает сюжетных связей с ИВКМ, то примеры ТПК и переработки ППК позволяют обнаружить множество таких связей.

Уже Д. Л. И. Феннелл обращал внимание на цитатные совпадения III ПК с ИВКМ. Исследователь считал, что ИВКМ составлялась «более или менее одновременно» с посланием[69]. Текстологический анализ совпадений склоняет меня к сходному, но более нюансированному выводу. Я полагаю, что замечания Курбского в первом ответе (составленном около 1577–1578 гг.) об избранном совете и Сильвестре лучше переданы в ИВКМ. С избранным советом в ИВКМ связан определенный круг приближенных царя, из которых в ТПК (1) упомянут только Сильвестр. Мне удалось проследить зависимость чтений от таких отрывков ИВКМ, как повесть об избранной раде (с примыкающими к ней вставками в мартирологах и повестью о митрополите Германе), повесть о суде над советниками и заключение ИВКМ. Особенно выразительно упоминание «Афродитовых дел»[70], якобы изложенных в ППГ. А. М. Курбский скорее всего приписал это упоминание Грозному, ориентируясь на собственный труд[71]. В поздних частях ТПК, относящихся к 1579 г., присутствует уже ссылка на житие Николая Мирликийского из агиографического свода[72], цитата из которого встречается и в ИВКМ в мартирологе духовенства. Это также признак единовременности работы над рядом сочинений.

Итак, рассуждения об избранной раде появляются в ИВКМ не только после собирания первоначальных материалов для трактата, но и позже составления отдельных частей целого сочинения. Можно заметить, и уже отмечалось в литературе, что «рады» нет в казанском сказании[73], а в ливонских повестях она (совет о имени Господа) появляется в связках между повестями и скорее

всего входит в особый по времени создания отрывок. Запись о принадлежности кн. Д. И. Курлятева к избранной раде и краткое упоминание избранности М. Я. Морозова также содержат черты вставок: фраза о Курлятеве приписана после завершающих слов обо всем роде Курлятевых, а весь мартирий Морозова создан после завершения М2. Не противоречит моей концепции и последнее упоминание рады в повести о митрополите Германе[74]: М3 является самой поздней частью ИВКМ. Кроме того, «совет» окружен уже чародейской тематикой, отразившей поздние влияния на мировоззрение автора.

«Раду» в главной повести об избранных советниках в начале хроники окружают цитаты из «Нового Маргарита» и следы влияния трудов Иоанна Дамаскина на высказывания Курбского о разумном самовластии человека, независимо от социального статуса. В поздних отрывках, сопровождающих М3, встречается тема чар и полной зависимости человека и целой страны от колдовства. Здесь влияние Иоанна Дамаскина также присутствует, превращаясь в общий евангельский постулат о неизбежности Суда как для царей, так и для простых.

В ППК редакции «Сборника Курбского» — далее: ППК(сб.) — была внесена правка, в некоторых случаях дословно совпадающая с пассажами ИВКМ:

1) В ППК(сб.) к упоминанию пролитой в храме крови кого-то из воевод добавляется «во владычных торжествах» (то есть в воскресенье)[75]. Сходный контекст читается в ИВКМ в рассказе о гибели кн. М. П. Репнина. Отрывок 119/34—35 «и наполниша помост церковныи весь кровию святою» в рукописной традиции встречается в списках первого извода после слов «...аки агнца Божия неповиннаго» (о кн. М. П. Репнине)[76], а в списках второго и последующих изводов после слов «...на самом празе церковном» (о кн. Ю. И. Кашине)[77]. Обратимся к содержательным значениям. Чтобы принять чтение первого извода, необходимо выяснить, соотносится ли «помост» с «алтарем», у которого, согласно описанию ИВКМ, был заклан кн. М. П. Репнин. «Помостом», думается, Курбский мог назвать любое возвышение в храме или перед ним, будь то солея с амвоном или паперть[78]. Но круг значений сужается, если обратиться к другим сюжетам ИВКМ, в которых фигурирует помост. И. В. Шереметева царь мучил «пре-

злою ускою темницею и острым помостом приправлену»[79]. Речь идет о каком-то пыточном устройстве, находящемся внутри тюремного помещения. В пользу истолкования слова «помост» как части интерьера говорит также упоминание помоста пиршественной палаты в сцене убийства Молчана Миткова, но в этом случае говорится, что слуги царя выволокли раненого и добили его «вне храмины»[80]. Уже стояние «близу» алтаря следует рассматривать как метафору, сгущающую чудовищность преступления царевых слуг. Непосредственно у алтаря, скрытого иконостасом, князь стоять во время богослужения не мог[81]. Сомнение относительно значения слова «помост» могло возникнуть у писца У-301, нашедшего (в 1670-х гг.) более уместным его сближение с «прагами церковными». «Святая кровь», упомянутая и в кочующем отрывке, пролита именно внутри храма («во церквах Божиих»), дословно совпадает с ИВКМ и второе замечание о «прагах церковных». Поскольку в ИВКМ недвусмысленно поясняется, что Репнин убит у алтаря, а Кашин, «ко церкви грядущ», — на пороге, не остается никаких сомнений, что верную последовательность текста передают списки первого извода[82]. Изменение произвел создатель У-301, и оно закрепилось во всей нисходящей традиции[83].

Убийство двух воевод стало для него тяжелым потрясением (и, возможно, повлиявшим на решение бежать из Юрьева[84]). Первые же слова ППК призваны намекнуть на событие 16 января 1564 г.: «и победоносную святую кровь их во церквах Божиих [ППК(сб.): во владычных торжествах] пролиял еси и мученическими кровьми праги церковные обагрил еси»[85]. Позднее авторское добавление[86] о празднике в тот день свидетельствует о сильном впечатлении князя Андрея от тайных казней. Слова послания о «владычном празднике» прямо соотносятся с текстом ИВКМ и, как следует из нашего анализа, относятся к истории гибели кн. М. П. Репнина. Соответствующее уточнение в ИВКМ, что убийство произошло в «день недельный», позволяет говорит о зависимости исправления ППК(сб.) от ИВКМ.

Слова Курбского о помосте — поздняя интерполяция в отрывок, переработанный из ППК$_1$ под воздействием ППГ. Упоминание «владычных торжеств» в ППК(сб.) связано с появлением ремарки «день недельный» в М1 и, наиболее вероятно, зависит от пространного рассказа ИВКМ.

2) Еще одно дополнение в ППК(сб.) – «мужеством храбрости их» не находит точных соответствий в ППК$_1$ и письмах Ивана Грозного, но на сей раз демонстрирует текстологическую близость с ИВКМ[87]. «Прегордые царства», разоренные, согласно ППК$_1$ христианскими воеводами, по индикатору «мужеством храбрости» – неоднократно в ИВКМ и вставка при создании ППК(сб.) – могут быть отождествлены с царствами «скверных измаилтян» из ИВКМ[88].

3) Ю. Д. Рыков проследил текстологические связи отрывка ППК(сб.) «но развие нестерпимую ярость и горчайшую ненависть паче раждеженные пещи являешь к нам» с ИВКМ[89]. Можно добавить лишь, что в ИВКМ первого и второго извода говорится также о «клещах раждеженных» или «разженных» в одном контексте со сковородами и печами, то есть сходство между отрывками послания и заключительной части ИВКМ приближается к текстологическому[90].

4) Выразительный пример зависимости ППК(сб.) от ТПК и ИВКМ предоставляет амплификация о новых боярах, «иже тя подвижут на Афродитския дела»[91].

Трудно допустить, что на серии исправлений в ППК(сб.) сказался общий ход мыслей автора, а не готовый нарратив, в частности, ИВКМ или какая-то авторская редакция ее текста.

ППК, судя по эпистолярным дополнениям, предназначалось автором для повторного прочтения адресатом[92]. Вместе с тем в ТПК говорится только о намерении направить царю вместе с ответом на его Второе послание еще и ответ на ППГ – о повторном отправлении ППК в Москву речи не идет. Следовательно, идея составить сборник сразу из трех посланий Ивану Грозному родилась после сентября 1579 г., когда было завершено ТПК, и никак не позднее мая 1583 г., когда Курбский скончался. Неизбежен также и другой вывод: к моменту составления ППК(сб.) были готовы те части ИВКМ, на которые ППК(сб.) ссылается. Наиболее логичным представляется существование каких-то особых обстоятельств, натолкнувших Андрея Курбского на идею сборника писем. Более подходящий момент, чем лето 1581 г., за конец 1579 – начало 1583 г. трудно обнаружить. В начале августа этого года польским канцлером Яном Замойским было подготовлено резкое послание Ивану Грозному – к отправленным москов-

скому государю сочинениям о его тирании было обещано добавить новые[93]. А. М. Курбский, принявший участие в военных сборах войска Стефана Батория, получил возможность переправить и свои письма в «адову твердыню», и обещанный Ивану Васильевичу трактат о его правлении.

Комплекс переводов

А. «Новый Маргарит». Э. Л. Кинан впервые указал семь заимствованных отрывков из «Нового Маргарита» (5/8—15, 53/1—5, 53/32, 106/5—107/1, 110/35—111/20, 113/2—7, 133/30—134/9)[94]. В. В. Калугин расширил список, добавив для первой части трактата[95] 24/36—37, 54/1—32, 104/34/12—13, 115/13—23, 150—156, 183/12—15. В случае с житием митрополита Филиппа сходство определяется текстологическими совпадениями жития «Истории» с глоссой о митрополите из предисловия к «Новому Маргариту»[96]. А. И. Филюшкин подробно разобрал связь образа Сильвестра ИВКМ с глоссой к НМ о пророке московского пожара[97]. Названными примерами связь ИВКМ и НМ не исчерпывается. Вступительный пассаж к мартирологам о порядке московских репрессий 116/16 — 117/1 текстуально близок к отрывку «Истории вкратце» (1v/21 — 2/2). Ссылка на житие Иоанна Златоуста из НМ содержится в примечании 151/18/9. Обширный пересказ из «Истории краткой» НМ — отрывок 161/26 — 163/32, но обращение в ИВКМ к колдовскому воздействию клятв опричников свидетельствует о новых веяниях в представлениях князя Андрея. Насыщена перекличками с «Историей краткой» и вся заключительная часть ИВКМ (187/5 — 194/21). Как показывает сегментированный анализ НМ и ИВКМ, связей между ними гораздо больше. Специального комментария потребуют частные разночтения.

Название предисловия к НМ «История кратка» возникло потому, что отражало состояние исторических трудов князя на середину 1575 г. Эта своеобразная редакция еще не строится на принципе контрастов — «огнь мучительства прелютеишı» и «лютость кипяща презелная на народ хрестианскыи»[98] в ИВКМ превратятся в «пожар лютости»[99]. В «Истории краткой» появляются слова о всеродном избиении сановитых вельмож «и веси, и села со живущими их убогими подручними со женами з детками»,

«и младенцов в первом возрасте и в мяхком телеси и сущих от сесцов матерных не пощадил»[100]. Интересно, что в первом виде пространной редакции ИВКМ данный отрывок из мартирия И. П. Федорова передан лучше и может считаться первичным[101]: «и веси» является глоссой к «и села», перед которыми упомянуты еще «и места». Кроме того, весь отрывок в НМ кажется вырезкой из более широкой панорамы зверств опричников, которым царь «ани скота ни единого живити повелел»[102].

Еще один отрывок в ИВКМ о Михаиле Матвеевиче Лыкове[103] служит ключом к общему требованию свободного выезда за границу в «Истории краткой»[104], и вполне возможно, что писатель имел в виду судьбу именно этого юноши, уже намеченную в предварительных записях к ИВКМ.

«Мужи нарочитые и светлые чиновники» в «Истории краткой» еще не составляют идеального совета и предстают просто пассивными жертвами[105]. И это лишний раз заставляет думать, что «избранная рада» возникла не ранее предисловия к НМ.

Итак, можно отметить одну особенность отношения ИВКМ к НМ. В отрывках, близких к повести о рождении лютости, письму в конце хроники, мартирологу духовенства и заключению, цитируется, часто с прямой ссылкой, именно НМ. Отрывки, примыкающие к хронике, первым мартирологам и воинским повестям, либо вовсе лишены цитатных совпадений с НМ, либо лучше передаются в ИВКМ и могли повлиять на «Историю краткую».

Б. Заимствования из тома «Догматики». Казалось бы, отсутствие прямых цитатных совпадений ИВКМ с сочинениями, входящими в том переводов из Иоанна Дамаскина и дополнительных материалов, косвенно подтверждает идею о том, что основной текст трактата составлялся до 1576–1579 гг.[106] Осторожнее было бы полагать, что систематические философские труды в меньшей степени, чем проповеди, назидания, поучения и письма, соответствовали творческим ориентирам Курбского, когда он работал над ИВКМ. Определенное воздействие «Догматики» на его творчество прослеживается. Размышляя о пользе для правителя благочестивого совета, князь Андрей ссылается на притчи Соломона, а в скобках или в виде вставки помещает пояснение к его словам: «понеже яко безсловесным есть належит чюв-

ством по естеству управлятися, сице всем словесным советом и разсуждением»[107]. Это может быть конспективным переложением в различных контекстах повторяемых в «Источнике знаний» идей[108]. Наиболее близки слова из гл. 22 кн. 2 с примечаниями переводчика (или редактора): «а в животных убо неразумных [безсловесных] вожделение некогда бываеть, абие движение ко деланию, понеже безсловесно желание безсловесных, и бывают водими от естественнаго хотения: того ради не волею нарицается оных безсловесных желание, ани советом, понеже воля есть разумна, и произволенную имеет силу естественнаго желания, а в человецех убо имеющих разум, бывает вящеи ведено естественное желание, нежели водить [в разумном, сиреч в человеце, вящеи управляеть и водить воля с советом и разумом, нежели водится, альбо водима бывает от естественнаго вожделения безсловесные части души], своиственною убо волею и разумом движется»[109]. В обвинительной речи против Вассиана Топоркова пример о совете и разуме ангелов приводится со ссылкой на Дионисия Ареопагита и других великих учителей[110]. Заметим, что непосредственная ссылка на Иоанна Дамаскина отсутствует как в тексте, так и в виде глоссы, хотя выше к словам о «добром произволении» на поле приведено указание на толкование Златоуста 2-го послания к Коринфянам, переведенное, видимо, не ранее конца 1575 г.[111] Одним из «других учителей» мог быть Иоанн Дамаскин, но значит ли это, что у Курбского был уже опыт перевода и комментирования его сочинений ко времени рассуждений об отличии людей и ангелов от животных?

В. «Симеон Метафраст». Особенно существенны отрывки третьего мартиролога, текстуально совпадающие с текстами «агиографического свода» Син-219, возникшего не ранее 1575 и скорее всего около 1579 г. Построение основано на единственной цитате внутри текста ИВКМ (не считая глосс), текстологический анализ которой не исключает общего источника с Син-219, а возможно, и ее первичности по сравнению со сводом, в котором пропущено, судя по контексту, необходимое слово: «Понеже пустыня покоя и ума *почивания* наилутчая родительница и воспитательница»[112]. Датирующий признак не исчезает, но усложняется его применение. Его действие, независимо от решения вопроса, ограничивается третьим мартирологом.

Структура и развитие ИВКМ

«История» в дошедшем до нас виде полностью сложилась в Речи Посполитой. Ее язык насыщен западнорусскими конструкциями и лексемами. Этому факту по двум причинам нельзя придавать решающее значение в вопросе, сохранились ли в тексте следы сочинений князя, созданных им в «московский» период его жизни. Во-первых, трактат писался под диктовку автора, и в образовавшемся «изводе» мог отразиться диалект писца[113]. Во-вторых, в авторский замысел поздних редакций (или: поздней редакции) могло входить приспособление ранее заготовленного текста для западнорусской аудитории.

Определяя первоначальный состав, возникший, возможно, в виде особых повестей и списков черных, необходимо обратиться к словам Курбского в других текстах о своих знаниях. Уже к 1575 г. он слышал и видел столько, что мог бы написать книгу. Эту книгу к тому времени пополнили бы в каком-то виде существовавшие записки о взятии Казани и Ливонской войне, которые подразумевались в I ПК: «но хотех рещи вся по ряду ратные мои дела, их же сотворил на похвалу твою, но сего ради не изрекох, зане лутчи един Бог весть»[114]. Думается, повесть о Ливонской войне обрывается на сюжете снятия кровли в Феллине не по особым литературным или политическим причинам, а из-за утраты завершающих тетрадей, которые могли быть в черновиках и попортиться при хранении, а могли быть устранены по определенным соображениям автора. Сюжет Казанской повести завершен, тогда как ливонская служба Курбского изложена неполно и рассказ о ней оборван. В разметанных листах должны были пребывать первые два мартиролога. Появление краткой заметки о митрополите Филиппе только в «Истории краткой» — свидетельство того, что к середине 1570-х гг. возникли планы включения житий в сочинение. На мысль о последовательности именно от глоссы к житию наводит возникновение в ИВКМ дополнительной версии гибели митрополита. Следов дополнительной версии о казни на углях еще нет в глоссе: она могла быть получена от информантов князя Андрея. В то же время ИВКМ представляет своеобразный ключ к иносказаниям ППК. Почти дословно в ней повторяются слова о том, что царь пролил «побе-

доносную кровь» воевод «во церквах Божиих» и обагрил мученическою кровью «праги церковные», но в ИВКМ раскрыты имена князей П. И. Репина и И. Ю. Кашина[115]. Постепенность накопления записей о мучении избранных в Московии доказывается порядком расположения мартириев в последней редакции. Очевидно, основная работа по их сбору была завершена к 1573 г. И это связано, конечно, не с ослаблением в дальнейшем творческой активности князя, а с прекращением в Москве волны политических репрессий. Все последующие казни и избиения вошли в состав мартирологов уже тогда, когда основные материалы прошли первичную систематизацию. Замечания в их составе об «избранной раде» относятся к более позднему времени: когда-то не ранее 1575 г. вписаны сведения о кн. Д. И. Курлятеве и дополнение о М. Я. Морозове.

Не позднее 1578 г. должны были существовать части или наброски ИВКМ, отразившиеся на ТПК (1), а между сентябрем 1579 и августом 1581 г., ближе к верхней дате, А. М. Курбский переработал ППК для сборника своих сочинений, который он, видимо, намеревался отправить Ивану Грозному.

Все последние отрывки ИВКМ, тяготеющие к завершению хроники, плачу, МЗ, отражают новый взгляд князя на московские политические реалии и причины упадка царствующего дома. Наиболее поздними являются мартирологи духовенства. Работа над ними кажется завершенной, но последние дополнения в ИВКМ князь мог сделать уже незадолго до смерти. Близки к этому периоду памфлетные обращения к теме душевного спасения царя в заключительных разделах после «первой» и «второй» частей, которые князь мог дорабатывать еще около рубежа 1581–1582 гг.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Подробнее см.: *Auerbach I.* Gedanken zur Entstehung von A. M. Kurbskijs *Istorija o velikom knjaze Moskovskom* // Canadian and American Slavic Studies. 1979. Vol. 13. № 1–2. S. 170; *Ерусалимский К. Ю.* 1) Конструирование современности в «Истории о великом князе Московском» А. М. Курбского: постановка проблемы // Восточная Европа в древности и средневековье: Мнимые реальности в античной и средневековой историографии: XIV Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 17–19 апре-

ля 2002 г.: Материалы конференции. М., 2002. С. 68–74; 2) Понятие «история» в русском историописании XVI века // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени. М., 2003. С. 395–399.

[2] *Лихачев Д. С., при участии А. А. Алексеева и А. Г. Боброва.* Текстология на материале русской литературы X–XVII веков. 3-е изд. СПб., 2001. С. 280–299.

[3] Там же. Стб. 135/3–8, 7/33 – 8/3.

[4] Там же. Стб. 135/23–24; 59/12–15, 61/7 сл., 63/27 сл.

[5] Там же. Стб. 144/5–9; 7/22–25.

[6] Там же. Стб. 7/22–25.

[7] Ambrosii Calepini Dictionarium, tanta tamque multa verborum... Lutetiae, 1570. P. 75, 196–197, 487.

[8] История. Стб. 121/35–36; ср.: 33/17–19.

[9] *Елисеев С. А.* О времени создания А. М. Курбским «Истории о Великом князе Московском» // ИСССР. 1984. № 3. С. 151–154.

[10] *Auerbach I.* Gedanken zur Entstehung... S. 171; *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный: (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя). М., 1998. С. 44.

[11] История. Стб. 111/18–25.

[12] Там же. Стб. 111/25–31.

[13] *Зимин А. А.* Когда Курбский написал «Историю о великом князе Московском»? // ТОДРЛ. Т. 18. М.; Л., 1962. С. 305–308.

[14] *Prince A. M.* Kurbsky's History of Ivan IV / Ed. with a transl. and notes by J. L. I. Fennell. Cambridge, 1965 (далее: History). P. VII; *Морозов Б. Н.* Первое послание Курбского Ивану Грозному в библиотеке странствующего монаха Ионы Соловецкого (к вопросу о распространении переписки в конце XVI–XVII в.) // Culture and Identity in Muscovy, 1359–1584. M., 1997. С. 477–480.

[15] История. Стб.148/36 – 149/12.

[16] К такому выводу (принадлежащему А. А. Зимину) подталкивает возвращение Курбского к теме рождения Иоанна, раскрытой в начале трактата, и ее переосмысление, не характерные для *M1–2* цитаты из Златоуста и обостренное внимание к теме чародейства, кстати, наиболее актуальной для князя во время его бракоразводного процесса с кнг. М. Ю. Гольшанской в 1578–1581 гг., – причем последние особенности сближают «плач» с финальной для первой части повестью о суде над избранными советниками, с описанием начала «пожара лютости», предваряющим княжеский мартиролог и в некоторых списках даже по ошибке сросшимся с ним, и с мартирием митрополита Филиппа.

[17] Акты Российского Государства: Архивы московских монастырей и соборов: XV – начало XVII вв. / Отв. ред. В. Д. Назаров. М., 1998. № 75. С. 189, 473.

[18] История. Стб. 143/25—29.

[19] Там же. Стб. 141/31—32.

[20] *Флоря Б. Н.* Русско-польские отношения и политическое развитие Восточной Европы во второй половине XVI — начале XVII в. М., 1978. С. 46—70.

[21] История. Стб. 143/36 — 144/4.

[22] Там же. Стб. 119/1—5.

[23] Там же. Стб. 107/29—31.

[24] Там же. Стб. 56/17—25.

[25] Там же. Стб. 57/2—11.

[26] *Kurbskij A. M.* Novyj Margarit: Historisch-kritische Ausgabe auf der Grundlage der Wolfenbütteler Handschrift / Hrsg. von Inge Auerbach. Giessen, 1976. Bd. 1. Lfg. 1 (далее: NM). Bl. IV.

[27] История. Стб. 169/20—21.

[28] Там же. Стб. 160/15—20; *Морозов Б. Н.* Первое послание Курбского... С. 477—478; ПСРЛ. Т. 3. СПб., 1841. С. 174, 186, 262—263; Пискаревский летописец / Подгот. О. А. Яковлева // Материалы по истории СССР. Т. 2. М., 1955. С. 81, 148, 163—164. Прим. 89; *Тихомиров М. Н.* Русское летописание. М., 1979. С. 198—199, 229.

[29] История. Стб. 170/17—26.

[30] Впрочем, направление заимствования неясно. Ниже мы вернемся к данному сюжету.

[31] История. Стб. 149/33 — 150/8.

[32] Следует читать «венчания», как в списках 1-го извода. Ср. у Кунцевича «величества»: Ист-180/23; ОР РГБ, Тихонравов-639 (далее: Т-639), л. 546 об.; Государственный архив Ярославской области. Коллекция рукописей. Оп. 1. № 10 (далее: Я-10), л. 152. Ошибка произошла в протографе ПР$_2$ из чтения в ОР ГИМ, Уваров-301 (далее: У-301), л. 124 об. и ОРРК ЦНБ Харьковского государственного университета-168/с (далее: Х-168), л. 125 об.: «и книгу царского величества венчания». Впрочем, список третьей пространной редакции Det Kongelige Bibliotek København. Ny Kongelig Samling-327 (далее: К-327) дает только чтение «величества» (л. 79 об.), и это может значить, что в источнике традиции могло, как в У-301, присутствовать два слова в строке или одно из них в глоссе.

[33] РГАДА. Ф. 52 (Греческие дела). Оп. 1. Кн. 1 (1509—1571 гг.); *Гладкий А. И.* К вопросу о подлинности «Истории о великом князе Московском» А. М. Курбского (житие Феодорита) // ТОДРЛ. Т. 36. Л., 1981. С. 240. Подробно состав и кодикологические особенности 1-й греческой книги охарактеризованы: *Каштанов С. М.* Эволюция великокняжеского и царского титула в грамотах афонским монастырям XVI в. // Россия и Христианский Восток. Т. 1. М., 1997. С. 109—117.

[34] История. Стб. 180/1—19; РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Кн. 1. Л. 90—90 об., 111—113 об.; [*Муравьев А. Н.*]. Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858. Ч. 1. С. 82.

[35] История. Стб. 180/19–22; РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Кн. 1. Л. 114–122 об.; [*Муравьев А. Н.*]. Сношения России с Востоком... С. 86–88.

[36] РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Кн. 1. Л. 174–174 об.; [*Муравьев А. Н.*]. Сношения России с Востоком... С. 104–107.

[37] У-301, л. 124 об.; Т-639, л. 546 об. (нет слова «есть»); Я-10, л. 152–152 об.; К-327, л. 79 об. Во втором типе исчезает имя пресвитера: «и со Михаилом» заменяется на «и со мнихом». Ошибка появляется уже в Х-168, л. 125 об.

[38] РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Кн. 1. Л. 174–174 об., 197–197 об.

[39] РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Кн. 1. Л. 199 об.– 200; Оп. 2. Д. 3; [*Муравьев А. Н.*]. Сношения России с Востоком... С. 118; Греческо-русские связи середины XVI – начала XVIII вв.: Греческие документы московских хранилищ: Каталог выставки / Сост. Б. Л. Фонкич. М., 1991. С. 9–10.

[40] РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Кн. 1. Л. 209 об. – 211, 215–220; [*Муравьев А. Н.*]. Сношения России с Востоком... С. 120–121.

[41] Все датировки приблизительны, указывают только на время, не позднее которого каждый занимает кафедру.

[42] *Fedalto G.* Hierarchia Ecclesiastica Orientalis. Padova, 1988. T. 1. P. 312–315.

[43] РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Кн. 1. Л. 95 об.

[44] Там же. Л. 179, 190; Оп. 3. Д. 4. Л. 3 об. В патриаршей грамоте об утверждении царского титула Ивана IV митрополит Адрианопольский Арсений подписался восьмым. См. также: *Regel W.* Analecta byzantinorussica. Petropoli, 1891; *Фонкич Б. Л.* Греческие грамоты советских хранилищ // Проблемы палеографии и кодикологии в СССР. М., 1974. С. 247–249.

[45] РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Кн. 1. Л. 205 об.

[46] *Бантыш-Каменский Н. Н.* Реестры греческим делам Московского архива Коллегии иностранных дел. Российский государственный архив древних актов. Фонд 52. Опись 1. М., 2001. С. 31–32.

[47] *Fedalto G.* Hierarchia... T. 1. P. 474. Конечно, если архиепископом стал знакомый Курбского, то Макарий никак не мог быть послом в России и выехать оттуда ранее сентября 1564 г.

[48] Ibid. P. 214; см. также: Ibid. P. 416, 560; Ibid. T. 2. P. 686.

[49] Ibid. P. 735.

[50] Ibid. P. 715.

[51] Ibid. P. 731.

[52] Ibid. P. 807.

[53] Ibid. P. 1045.

[54] Еще одна исследовательская возможность – определить годы связей Курбского с патриархами. Пока такие сведения обнаружены только от февраля 1567 г., и они не дают ничего нового в изучаемом вопросе (*Auerbach I.* Andrej Michajlovič Kurbskij: Leben in Osteuropäischen Adelsgesellschaften des 16 Jahrhunderts. München, 1985. S. 210. Anm. 3).

[55] История. Стб. 107/19–24; 188/16–189/13.

[56] Там же. Стб. 113/18–22.

[57] Там же. Стб. 113/30 – 114/14.

[58] Там же. Стб. 187/5–7.

[59] Там же. Стб. 192/33 – 194/21.

[60] NM. Bl. 4. Anm. a.

[61] *Шмидт С. О.* К истории переписки Курбского и Ивана Грозного // Культурное наследие Древней Руси: Истоки, становление, традиции. М., 1976. С. 147–151.

[62] ПИГАК. С. 102 (л. 138 об.).

[63] Там же. С. 103 (л. 254).

[64] См.: 4 Цар 21. 1–17; 2 Пар 33. 1–20.

[65] ПИГАК. С. 106 (л. 140 об.).

[66] История. Стб. 109/28–31; Т-639, л. 518 об.; У-301, л. 74 об.

[67] История. Стб. 110/13–14.

[68] Там же. Стб. 115/9.

[69] History. P. VII.

[70] ПИГАК. С. 110 (л. 145 об.).

[71] История. Стб. 189/31.

[72] ПИГАК. С. 114 (л. 154 – 154 об.).

[73] *Тихомиров М. Н.* Источниковедение истории СССР. М., 1962. С. 291; *Морозов С. А.* О структуре «Истории о великом князе Московском» А. М. Курбского // Проблемы изучения нарративных источников по истории русского Средневековья: Сб. ст. М., 1982. С. 34–43.

[74] История. Стб. 157/35.

[75] ПИГАК. С. 7 (л. 5 об.), 9 (л. 133 об., см. вариант списков Т-639 и Х-168); ср.: История. Стб. 119/22–29; Т-639, л. 522 об.

[76] Т-639, л. 522 об.; ОР РНБ, Санкт-Петербургская Духовная академия-309, л. 124; К-327, л. 55; Я-10, л. 103 об.; ОРРК БАН, собрание текущих поступлений-372, л. 36; ср.: История. Стб. 119/29.

[77] У-301, л. 82; Х-168, л. 84; История. Стб. 119/35.

[78] *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 1. М., 1993. С. 544. См. также в ПВЛ *помост / мост* с телом князя Владимира Святославича (ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. Стб. 130; Там же. Т. 2. М., 1998. Стб. 115; Там же. Т. 3. М., 2000. С. 169; Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., ст. и коммент. Д. С. Лихачева; Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. 2-е изд. СПб., 1996. С. 470–471).

[79] История. Стб. 135/25–26, 136/4–6; Т-639, л. 529; У-301, л. 93 об., 94.

[80] История. Стб. 190/26–33.

[81] Это образная фигура, выражающая крайнюю степень святотатства. А. Д. Васильев обнаружил в статье 1382 г. Московского летописного свода конца XV в. аналогию к словам о пролитой царем святой крови «во церквях Божьих» в I ПК: «В священных же олтарех кровь многу пролъяша»

[войска Тохтамыша] (*Васильев А. Д.* Лексика посланий А. М. Курбского Ивану Грозному: традиционность и своеобразие: (К вопросу о формировании стилистических норм русского литературного языка): Автореф. дис. ...канд. филол. наук. Томск, 1982. С. 8).

[82] А. А. Алексеев во всех случаях переводит «помост» как «пол», но в тексте ОР РНБ, Погодин-1494 (протографа списков пятого извода) сохраняется чтение У-301, и в случае с кн. Юрием Кашиным перевод «пол» означает, что заколот князь на паперти, а его кровь залила «весь церковный пол», что звучит уже как явно избыточная экспрессия (БЛДР. Т. 11: XVI век. СПб., 2001. С. 415, 429, 477).

[83] У-301, л. 82; Х-168, л. 84. Перенести предложение не представляло труда, так как оно было особым периодом, выделенным инициалом.

[84] *Флоря Б. Н.* Иван Грозный. М., 1999. С. 169.

[85] ПИГАК. С. 7, 9. Более полный комментарий к данному отрывку см.: *Филюшкин А. И.* Герменевтический комментарий к первому посланию Андрея Курбского Ивану Грозному // ACTIO NOVA 2000. М., 2000. С. 82–84, 89. Учтенной здесь ассоциации с «Алфавитом» Иллариона, обнаруженной Э. Л. Кинаном, недостаточно.

[86] Грозный в ППГ цитирует, несомненно, ППК первой редакции ($_1$), и «владычных торжеств» в его почти буквальном передразнивании слов оппонента еще нет – ПИГАК. С. 25 (л. 311), 74 (л. 24–24 об.). Слова ИВКМ, с другой стороны, отвечают на ППГ (формально любой из версий), где после опровержения слов Курбского говорится: «Праги же церковныя, – елика наша сила и разум осязает, яко же подовластные наши к нам службу свою являют, сице украшенми всякими, церкви Божия светится, всякими благостинями, елико после вашея державы бесовския сотворихом, не токмо праги и помост, и предвериия, елико всем видима есть и иноплеменным украшения» – ПИГАК. С. 26 (л. 311 об.), 74–75 (л. 25). В высказывании Ивана Грозного помост логически относится к внутренней части храма в противоположность паперти и преддверию.

[87] На это дополнение в ППК (сб.) обратил внимание Э. Л. Кинан, выдвинувший предположение об аллюзии на эти слова ППК (сб.) в ППГ (*Keenan E. L.* The Kurbskii – Groznyi Apocrypha: The Seventeenth-Century Genesis of the «Correspondence» Attributed to Prince A. M. Kurbskii and Tsar Ivan IV / With an appendix by D. C. Waugh. Cambridge, 1971. P. 81, 220, n. 36). Р. Г. Скрынников отметил, что выражение «мужеством храбрости их» не цитируется в ППГ первой пространной редакции ($_{1П}$), – это послание царя отвечает на ППК$_1$. Скандинавские исследователи Н. Россинг и Б. Рёне уточнили, что в ППГ$_{1П}$ содержатся слова «храбрости суще», «храбрость и мудрость», «храбрые и мудрые», «ино, се ли храброство». Тема «храбрости», можно сказать, в «разбросанном» виде присутствует в ППГ$_{1П}$ (*Rossing N., Rønne B.* Apocryphal – Not Apocryphal?: A Critical Analysis of the Discussion concerning the Correspondence Between Tsar Ivan IV Groznyj and

Prince Andrej Kurbskij. Copenhagen, 1980. P. 77–82, 84). Э. Л. Кинан возвращается к спору и вновь настаивает, уже учитывая ППГ сокращенной редакции ($_{Ср}$), что редакции «b—e» цитируют ППК (сб.) и никак не ППК$_1$, и отмечает, что впервые тема «храбрости» введена в послание царя в ППГ$_{Ср}$ — «неясно, имел ли в своем распоряжении автор GIb редакции KIb, как, возможно, и KIa» (*Keenan E. L.* Apocryphal — Not Apocryphal? — Apocryphal! // Canadian-American Slavic Studies. 1982. Vol. 16. № 1. P. 105). В этом месте следует неясное утверждение, что в рукописной традиции I ПГ$_{Ср}$ необычно тем, что встречается [unusual in being found] как с ПК$_1$, так и с ПК (сб.). Это замечание, если я понимаю его правильно, голословно: ППГ$_{Ср}$ встречается только в особом сокращенном сборнике с ППК четвертой редакции, которое Ю. Д. Рыков аргументированно выделяет в особую сокращенную редакцию (*Рыков Ю. Д.* Археографический обзор: Послания Курбского // ПИГАК. С. 312–315). Ю. Д. Рыков перевернул направление зависимости и указал на возможность в случае «мужеством храбрости» воздействия ППГ на ППК (сб.) при том, что оборот «принадлежит Курбскому» и встречается в его ИВКМ (*Рыков Ю. Д.* Археографический обзор. С. 257). Я придерживаюсь точки зрения Ю. Д. Рыкова и Н. Россинга – Б. Рёне, но рассматриваю данный пример в ряду других индикаторов связи между ППК (сб.) с ИВКМ как аргумент в пользу текстологической зависимости ППК (сб.) от ИВКМ.

[88] ПИГАК. С. 9 (л. 134); ср.: История. Стб. 45/17–25, 130/6–7, 192/20–26.

[89] *Рыков Ю. Д.* Археографический обзор. С. 257.

[90] История. Стб. 191/25–31; Т-639, л. 550 об.; К-327, л. 84; Я-10, л. 161; У-301, л. 131 об.

[91] ПИГАК. С. 10 (л. 136); *Рыков Ю. Д.* Археографический обзор. С. 257.

[92] Эпистолярная риторика ППК (сб.) заметно разрастается по сравнению с ППК$_1$. Добавляются «о царю» — ПИГАК. С. 9 (л. 133 об.), «а вем, яко и сам их не невеси» — Там же. С. 10 (л. 135 об.), «яко же ты, царю, о сем добре веси» — Там же. С. 10 (л. 136).

[93] РГАДА. Ф. 79. Оп. 1. Кн. 13. Л. 333 об.; *Новодворский В.* Борьба за Ливонию между Москвою и Речью Посполитою (1570–1582): Историко-критическое исследование. СПб., 1904. С. 219–220. Прим. 3.

[94] *Keenan E. L.* Putting Kurbskii in His Place, or: Observations and Suggestions Concerning the Place of the History of the Grand Prince of Muscovy in the History of Muscovite Literary Culture // Forschungen zur Osteuropäische Geschichte. 1978. Bd. 24. P. 154. n. 74; *Auerbach I.* Novyj Margarit. Bl. I. Anm. 3. Г. З. Кунцевич выявил большее число примеров, специально ссылаясь на них в примечаниях к публикации ИВКМ и отсылая к неизданной второй части запланированной публикации сочинений князя Курбского, где (в верстке) сохранились выдержки из «Нового Маргарита».

[95] Строки и сноски указываю по своим наблюдениям: исследователь ссылается только на столбцы.

[96] *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный. С. 38, 186–187; NM, 3v; о последовательности развития замысла жития см.: *Ерусалимский К. Ю.* Идеальный совет в «Истории о великом князе Московском» // Текст в гуманитарном знании: Материалы межвуз. науч. конф. 22–24 апреля 1997 г. М., 1997. С. 76.

[97] *Филюшкин А. И.* История одной мистификации: Иван Грозный и «Избранная Рада». М., 1998. С. 231–232.

[98] NM. Bl. 1.

[99] История. Стб. 116/9–23.

[100] NM. Bl. 1v.

[101] Т-639, л. 529. Во всех изданиях текст передан неверно, в явно сокращенном варианте второго вида. Текстологическая необходимость чтения «со живущими убогими людми елико где обрелис» для 135/14, сохранившаяся только в списках первого вида, надежно подкрепляется «Новым Маргаритом».

[102] История. Стб.135/17–18.

[103] Там же. Стб. 138/7 сл.

[104] NM. Bl. 2.

[105] Ibid. Bl. 1v.

[106] *Калугин В. В.* Андрей Курбский. С. 36–37.

[107] История. Стб. 12/9–13. В Т-639 данный отрывок помещен в квадратные скобки (л. 469). В У-301 скобок нет, но начало отрывка совпадает с началом нового листа, при этом первое и последнее приведенные слова отделены от окружающего текста незавершенной строкой на предшествующей странице и значительным пробелом перед продолжением (л. 8).

[108] Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der Übersetzung des Fürsten Andrej M. Kurbskij (1528–1583) / Hrsg. von J. Besters-Dilger unter Mitarbeit von E. Weiher, F. Keller und H. Miklas. Freiburg, 1995. Bl. 36a/16–25, 41a/23–24, 53b/6–16, 103b/12 – 104a/6, 108b/13, 127b/14–15.

[109] Ibid., 53b/6–16.

[110] История. Стб. 55/9–22; Т-639, л. 493; У-301, л. 37 об. – 38.

[111] *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный. С. 42. Уточним: работа над толкованиями велась уже при подготовке «Нового Маргарита» (гл. 63–66).

[112] *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный. С. 42; см. также: *Auerbach I.* Novij margarit. S. 169–170.

[113] Такая возможность допускается И. Ауэрбах применительно к Вольфенбюттельскому «Новому Маргариту» (*Auerbach I.* Identity in Exile: Andrei Mikhailovich Kurbskii and National Consciousness in the Sixteenth Century // Culture and Identity in Muscovy, 1359–1584. M., 1997. P. 22, 23). Д. Дас отметил, что Курбский поясняет для западнорусских читателей московские

языковые реалии (пример: «гетман» — «великий воевода») не в момент первого употребления западнорусского эквивалента и в целом бессистемно. Причем конструкция «а по их» («на их, московском языке») иногда заменяется формой «по нашему» (*Das D. H.* History Writing and Late Muscovite Court Culture: A Study of Andrei Lyzlov's «History of the Scythians»: A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. University of Washington, 1991. P. 264–266). «Нашим», впрочем, бывает как московский, так и западнорусский, в некоторых случаях границы притяжательного местоимения вообще неясны. Автор пользуется иностранными словами не только в педагогических целях, но и с явным намерением приукрасить повествование, он комментирует татарскую терминологию, заносит в глоссу латинскую поговорку, постоянно оговаривает употребление западнорусских слов. С одной стороны, это можно рассматривать как стилистический прием. С другой, — нельзя исключать, что в тексте отразился диалог с писцом западнорусского происхождения.

[114] ПИГАК. С. 8 (л. 7–7 об.), 10 (л. 135–135 об.).

[115] Т-639, л. 522 об. Во всех изданиях порядок отрывков в ИВКМ передан неверно.

«СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

А. А. Горский

К ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЮ «СЛОВА О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

Все прошедшие со времени публикации «Слова о полку Игореве» два столетия вокруг него не стихали споры по самым разным аспектам. В данной статье речь пойдет о современном состоянии изучения тех из них, которые составляют предмет исторического источниковедения. Это проблемы подлинности памятника, времени его создания и атрибуции.

Вопрос о подлинности

Вопрос о подлинности «Слова о полку Игореве» не без оснований иногда называют самым спорным вопросом всей истории древнерусской литературы[1]. Сомнения в древности «Слова» были порождены необычайно высоким художественным уровнем произведения (у людей Нового времени возникало подозрение — мог ли человек «темного» Средневековья создать такой шедевр?), а гибель его единственной рукописи в Московском пожаре 1812 г. сделала невозможным установление подлинности поэмы палеографическими методами. Первый всплеск «скептицизма»[2] в отношении «Слова о полку Игореве» имел место в 10—40-е годы XIX в. (в рамках так называемой «скептической школы» в русской историографии), второй начался в 30-е годы XX в. с появлением работ французского филолога А. Мазона, утверждающего, что «Слово» написано в конце XVIII столетия[3], и получил новый импульс с появлением аналогичной по сути, но более четко выстроенной с источниковедческой точки зрения концепции советского историка А. А. Зимина в 60-е годы[4]. Во второй поло-

вине 60–70-х годов вышло в свет немало работ, подвергавших критике точку зрения А. А. Зимина в целом или те или иные компоненты[5]. После ухода А. А. Зимина из жизни (1980 г.) дискуссия продолжения не получила. В 80–90-е годы не появлялось ни работ, отрицающих подлинность «Слова», ни исследований, ставивших своей целью опровержение «скептической» позиции. Тем не менее именно в этот период были получены результаты, позволяющие, на мой взгляд, считать его этапным в разрешении проблемы аутентичности поэмы. Эти результаты были достигнуты на четырех направлениях исследований.

1. Изучение подготовки «Слова о полку Игореве» к изданию

Еще в 1976 г. О. В. Творогов, обратившись к разночтениям издания «Слова о полку Игореве» 1800 г. и подготовленной ранее так называемой Екатерининской копии рукописи «Слова», выяснил, что во многих случаях издание фиксирует написания, альтернативные тем, что содержатся в копии (и не обязательно более верные)[6]. Исследование в этом направлении было продолжено Л. В. Миловым, который пришел к выводу: «Большинство разночтений печатного текста "Слова о полку Игореве" и Екатерининской копии свидетельствуют об их альтернативном характере, отражающем длительные раздумья издателей над вариантами прочтения. В этом плане и Екатерининская копия и печатный текст первого издания представляют собой единый комплекс. При подготовке издания археографы несомненно учитывали копию ⟨...⟩ и, в конечном счете, стремились зафиксировать все потенциально возможные вариации чтений»; издатели старались «максимально точно зафиксировать равную вероятность (с их точки зрения) возможных чтений графически и орфографически трудных мест памятника»[7]. Изучение обстоятельств подготовки «Слова» к изданию было предпринято в 80-е годы В. П. Козловым[8]. В частности, им было обнаружено наиболее раннее свидетельство знакомства с рукописью поэмы — цитата из нее в «Опыте повествования о России» И. П. Елагина (датируется концом 80-х годов XVIII в.), где отразился более ранний этап работы кружка А. И. Мусина-Пушкина над рукописью, чем те, которые фиксирует Екатерининская копия и издание

1800 г., — этап, на котором сохранился ряд сложностей прочтения текста, в дальнейшем проясненных.

Перечисленные исследования показали, что А. И. Мусин-Пушкин, и те, кто с ним сотрудничал на разных этапах работы со «Словом» (И. П. Елагин, И. Н. Болтин, Н. Н. Бантыш-Каменский, А. Ф. Малиновский), воспринимали это произведение как древнее и испытывали серьезные трудности с прочтением и пониманием текста, преодолеваемые путем длительных трудов и так до конца и не преодоленные. Это противоречит взглядам скептиков, согласно которым они, А. И. Мусин-Пушкин во всяком случае, знали о поддельности памятника.

2. Изучение поэтики

В 1984 г. вышла в свет монография Б. М. Гаспарова «Поэтика “Слова о полку Игореве”». Автор исследовал «Слово» с помощью семиотического подхода, подойдя к нему как к «знаковой структуре высокой сложности». Проведя с таких методических позиций всесторонний анализ текста, он обратился к вопросу об эпохе его создания и пришел к вводу, что сложный и изощренный характер поэтики, «тотальная» символизация в сочетании со спонтанным использованием мифологических моделей и следами устного произнесения делают невозможным тезис о создании «Слова» в конце XVIII в. — для этого времени данные признаки не характерны[9].

3. Изучение соотношения «Слова о полку Игореве» с «Задонщиной»

А. Мазон, а затем А. А. Зимин пытались доказать, что не «Задонщина» подражала «Слову» (как полагало большинство исследователей со времени открытия «Задонщины» в середине XIX в.), а «Слово» — «Задонщине». Слабо обоснованная текстологически схема А. Мазона была раскритикована убедительно[10]. Иное произошло с более фундированной концепцией А. А. Зимина. В 1966 г. были практически одновременно опубликованы работы о «Задонщине» А. А. Зимина[11] и его оппонентов — Р. П. Дмитриевой и О. В. Творогова[12]. В статье журнала «Русская литература»

(№ 1, 1967) А. А. Зимин кратко изложил свои представления о соотношении «Слова» и «Задонщины» (подвергнув критике работы оппонентов) [13]. В помещенной в том же номере журнала статье Р. П. Дмитриевой, Л. А. Дмитриева и О. В. Творогова критиковались положения статьи А. А. Зимина [14]. На этом дискуссия оборвалась [15]. Произошло это отнюдь не в результате какого-то давления сверху — споры по другим аспектам проблемы подлинности «Слова» продолжались. Дело в трудностях, с которыми столкнулось изучение соотношения «Слова» и «Задонщины» с помощью традиционных текстологических методов. Между дошедшими до нас немногочисленными списками «Задонщины» существуют весьма значительные текстуальные различия. Из-за этого сложно построить доказательную схему взаимоотношения списков. Надо предполагать или определенное количество недошедших «промежуточных» рукописей, или устное происхождение памятника (либо отдельных его списков). Это, естественно, затрудняло и сравнение «Задонщины» со «Словом о полку Игореве», дошедшем в единственном списке. Дискуссия прервалась, поскольку аргументы в рамках традиционной текстологии были исчерпаны[16] и вполне резонно такие авторы, как А. Данти, С. Н. Азбелев, Б. М. Гаспаров, Р. Манн вообще сочли непродуктивным текстологическое сопоставление памятников: не сомневаясь (по другим основаниям) в большей древности «Слова», они пришли к мнению, что связь его с «Задонщиной» не носит строго текстуального характера и являет собой факт устной, фольклорной традиции [17]. Это был, безусловно, логичный ответ на «текстологическую ничью» в полемике о соотношении этих памятников, ответ, который мог, казалось бы, объяснить, почему ни у одной из ведших текстологический спор сторон не нашлось достаточно веских аргументов.

Однако выяснилось, что возможности текстологического сопоставления «Слова» и «Задонщины» далеко не исчерпаны. Анализ распределения (по объему и содержанию) параллельных «Слову» фрагментов в тексте «Задонщины» выявил определенные статистические закономерности. Они находили объяснение только при признании первичности «Слова» — колебания объема заимствованных фрагментов могли быть вызваны стремлением автора «Задонщины» приспособить текстовой материал

«Слова» для целей создаваемого им произведения (в первую очередь необходимостью выйти из затруднения, которое было вызвано недостаточным объемом текстов «Слова», посвященных собственно сражению). В качестве эксперимента было проведено статистическое сопоставление параллельных текстов, исходящее из допущения первичности «Задонщины»; в результате его закономерности в распределении фрагментов по объему не обнаружилось. С точки зрения математической статистики, такой результат изучения соотношения параллельных фрагментов двух памятников может быть интерпретирован только как свидетельство влияния «Слова» на «Задонщину», а не наоборот [18].

4. Изучение языкового строя «Слова о полку Игореве»

В 1994 г. была опубликована книга коллектива авторов под руководством Л. В. Милова, посвященная атрибуции памятников литературы (средневековья и XVIII в.) при помощи анализа частоты парной встречаемости грамматических классов слов. В одной из ее глав была поставлена задача проверить гипотезу Б. А. Рыбакова, согласно которой автором «Слова о полку Игореве» был летописец XII в., предположительно отождествляемый с киевским боярином Петром Бориславичем, а заодно и высказанное в литературе предположение об авторстве Кирилла Туровского.

Сопоставление стиля «Петра Бориславича» и автора «Слова» не привело к однозначным результатам: гипотеза о создании поэмы этим летописцем не была опровергнута, но не появилось и достаточных оснований, чтобы ее принять; что касается Кирилла Туровского, то сходство стиля его произведений со «Словом» оказалось слабее, чем у летописца, и предположение о Кирилле как авторе «Слова» не нашло подтверждения. Однако в ходе исследования выяснилось, что «Слово о полку Игореве», статьи «Ипатьевской летописи» за 1147 и 1194–1195 гг. (привлекавшиеся для сопоставления) и произведения Кирилла Туровского имеют определенную общность в структуре языка повествования. А это «показывает», что «Слово о полку Игореве» органично и глубоко вплетено в языковую ткань XII столетия. Причем эта глубинная связь реализуется на подсознательном уровне структуры

в силу специфики языковой культурной среды эпохи XII века[19]. Спустя века это не выявляемое без применения современных математических методов сходство подделать, естественно, было невозможно.

* * *

Ни одна из названных работ не начиналась с целью проверить (или доказать) подлинность «Слова о полку Игореве», но по ходу исследования авторы получали результаты, показывающие невозможность позднего происхождения памятника. Различной была и методика: в первом случае — археографические и палеографические методы, во втором — семиотический подход, в третьем — контентанализ, в четвертом — математический анализ языковой структуры. Некоторая изначальная «отстраненность» от дискуссии об аутентичности поэмы, более углубленное исследование известных материалов и обнаружение новых (в первом случае), использование не применявшихся ранее при изучении «Слова о полку Игореве» методов (в трех остальных случаях) способствовали получению положительного ответа на вопрос о подлинности «Слова» на новом исследовательском уровне[20].

Датировка создания

Попытки исследователей определить terminus post quem и terminus ante quem создания «Слова» не привели к однозначным результатам. В качестве последнего назывались даты смерти Владимира Глебовича Переяславского (1187 г.), Ярослава Осмомысла, к которому обращается с призывом автор «Слова» (1187 г.) Святослава Всеволодича Киевского (1194 г.), Всеволода, брата Игоря, которому в конце поэмы провозглашается «слава» (1196 г.), самого Игоря, названного в поэме «нынешним» (1202 г.). Но на все эти предположения находился (или мог бы быть приведен) контраргумент: упоминание данных князей как живых связано с художественным «вживанием» автора в события 1185 г. В результате в вопросе о верхней хронологической грани создания «Слова» единый подход не сложился[21]. Несколько иначе обстояло дело с нижней гранью. В конце «Слова» провозглашается «слава» Игорю, его брату Всеволоду и сыну Владими-

ру, а несколько выше, в диалоге едущих по следу Игоря половецких предводителей Кончака и Гзака содержится намек на возвращение Владимира Игоревича из плена с женой — Кончаковной на Русь.

> Млъвитъ Гзакъ Кончакови: аже соколъ къ гнѣзду летитъ, соколича ростр ѣляевѣ своими злачеными стрѣлами. Рече Кончакъ ко Гзѣ: аже соколъ къ гнѣзду летитъ, а вѣ соколца опутаевѣ красною дивицею. И рече Гзак къ Кончакови: аще его опутаевѣ красною дѣвицею, ни нама будетъ сокольца, ни нама красны дѣвице, то почнутъ ваю птици бити въ полѣ Половецкомъ[22].

Долгое время возвращение Владимира Игоревича, ранее которого явно не мог быть создан этот диалог, датировалось 1187 годом, так как о нем говорится в статье «Ипатьевской летописи» 6695 г.[23], однако в 1963 г. в специальном труде Н. Г. Бережкова по хронологии древнерусского летописания было показано, что статья 6695 г. «Ипатьевской летописи» повествует о событиях двух годов — 6695 и 6696 мартовских[24]. О приезде на Русь Владимира с Кончаковной говорится в той части статьи, что рассказывает о событиях 6696, т. е. 1188 г.

Первым воспользовался поправкой Н. Г. Бережкова Б. А. Рыбаков: в своей книге 1971 г. «Слово о полку Игореве и его современники» он дал верную дату возвращения Владимира — 1188 г.[25] Но непосредственной ссылки на Н. Г. Бережкова при этом сделано не было, Б. А. Рыбаков оговорил в начале книги суммарно, что пользуется его хронологическими уточнениями[26]. В 1973 г. привела дату 1188 г. со ссылкой на Н. Г. Бережкова (без разъяснения, какую поправку внес последний в хронологию «Ипатьевской летописи») Н. С. Демкова[27]. Тем не менее в работах по «Слову» продолжала приводиться дата 1187 г.[28]. Наконец, в 1984—1985 гг. Д. Вёрн, Л. А. Дмитриев и автор этих строк специально указали, в чем именно состоит уточнение Н. Г. Бережкова[29]. Но и после этого 1187 г. как дата возвращения Владимира не исчез из работ «О слове»[30]! Остается надеяться, что ошибка перестанет повторяться после разъяснения вопроса, сделанного в «Энциклопедии "Слова о полку Игореве"»[31].

По определению летописца, возвращение Владимира и свадьба по христианскому обряду, устроенная ему отцом, произошли

«тогда же», когда свадьба другого Игоревича – Святослава Всеволодича Киевского. О последней же сказано, что «отда Рюрикъ дчерь свою» за Святослава в Новгород-Северский «тоѣ же недѣлѣ», когда в Белгороде имела место свадьба сына Рюрика Ростислава с дочерью Всеволода Большое Гнездо Верхуславой. Верхуслава прибыла в Белгород «на Офросѣньинъ день», а венчание состоялось «заутра Богослова»[32]. «Неделя» (воскресенье) в 1188 г. приходилось на день св. Ефросиньи – 25 сентября. Следовательно, в этот день Рюрик отправил свою дочь к жениху в Новгород-Северский (именно так следует понимать слово «отда» – выше сказано, что Всеволод Большое Гнездо «отда» Верхуславу «на Боришь день»[33], то есть 24 июля – имелась в виду дата ее отъезда из Владимира-на-Клязьме). Учитывая, что кортеж с Верхуславой добирался из Суздальской земли до Белгорода 2 месяца, надо полагать, что примерно втрое более короткий и лучше освоенный путь из Белгорода в Новгород-Северский был преодолен не более чем за две недели. Обе свадьбы своих сыновей Игорь скорее всего устраивал одновременно, и, таким образом, венчание Владимира следует отнести к концу первой декады октября. Поскольку оно состоялось, судя по тексту летописного известия, сразу по его возвращении, последнее имело место в сентябре или первых числах октября 1188 г.

Итак, нижней хронологической границей создания «Слова» в дошедшем до нас виде является осень 1188 г.[34] Но ряд авторов видел в тексте поэмы намеки на события, происшедшие позднее: смерть Святослава Всеволодовича (1194 г.), походы Романа Мстиславича Волынского на ятвягов (1196 г.) и половцев (1197–98 гг.), смерть Ярослава Всеволодича Черниговского (1198 г.)[35]. При этом одни исследователи на основе таких допущений стали отодвигать создание «Слова» в 90-е годы XII в. (Н. С. Демкова – 1194–96 гг.[36], Б. И. Яценко – 1198–99 гг.[37]), другие же склонились к мысли о разновременности текста поэмы, наличии в нем позднейших вставок[38].

15 лет назад в статье о датировке «Слова»[39] автор этих строк обосновал мнение, что в тексте поэмы нет оснований видеть намеки на какие-либо события, происшедшие позже 1188 г., а как вероятные вставки в первоначальный текст можно расценить только диалог Кончака и Гзака и заключительную славу князь-

ям — участникам похода (не нарушающие художественную цельность текста). Соответственно, создание «Слова» датировалось осенью 1188 г. или 1185 г. с допущением, что в 1188 г., после возвращения из плена Владимира Игоревича, в него были добавлены указанные два фрагмента[40]. Уже после сдачи этой работы в печать появилась статья Д. Вёрна, обосновывавшего датировку создания «Слова» 1199–1200 гг. В 1993 г. с дополнительными аргументами в пользу появления поэмы в 1198 г. выступил Б. И. Яценко. Датирующие признаки, позволяющие названным авторам отрицать возможность создания «Слова» в первые годы после описанных в нем событий и относить его к самым последним годам XII столетия, следующие.

1) Именование Всеволода Большое Гнездо «великим князем» и постановка его в перечне князей, к которым обращается автор «Слова» с призывом выступить против половцев, на первое место, ранее Рюрика и Давыда Ростиславичей, не соответствует ситуации второй половины 80-х годов и более вероятно для второй половины 90-х годов, когда Всеволод выступал как старейший среди потомков Владимира Мономаха[41].
2) Именование рязанских князей — Глебовичей «шереширами» Всеволода не могло иметь места до смерти Святослава Всеволодича Киевского (1194 г.), который сам претендовал на верховенство над ними[42].
3) В обращении автора к Всеволоду — «ты бо можеши Волгу веслы раскропити, а Донъ шеломы выльяти» подразумевается поход Всеволода против половцев на Дон 1198 г.[43]
4) Призыв к Всеволоду «отня злата стола поблюсти» был возможен опять-таки только после смерти Святослава, когда у суздальского князя появились права на киевское княжение[44].
5) Характеристика волынского князя Романа Мстиславича как выдающегося воителя указывает на вторую половину 90-х годов, когда он совершил первые походы на ятвягов и половцев, упомянутых в перечне побежденных им народов[45].
6) При жизни Ярослава Всеволодича Черниговского (ум. 1198 г.) автор не мог славить Игоря и осуждать Ярослава — его сюзерена[46].

7) «Уравнивание» Игоря с киевским князем в словах «отъ стараго Владимера до нынешняго Игоря» «могло возникнуть после 1198 г., когда Игорь стал великим черниговским князем, старейшим среди Ольговичей, соправителем Рюрика Ростиславича в Киеве»[47].

8) Призыв автора слова» «Ярославе и вои внуце Всеславли! Уже понизить стязи свои, вонзить свои мечи вережени» имеет в виду конфликт новгородцев, возглавляемых князем Ярославом Владимировичем, с полочанами и союзной им Литвой в 1198 г.[48]

Эти доводы не выглядят убедительными.

1) Эпитет «великий» в приложении к княжескому титулу Всеволода Большое Гнездо встречается уже в летописных статьях за 80-е годы, в том числе в южнорусском летописании[49]. Перед Рюриком и Давыдом Всеволод имел старейшинство по рождению – они приходились ему двоюродными племянниками[50].

2) Фраза о «шерeширах» – Глебовичах («Ты бо можеши посуху живыми шереширы стреляти, удалыми сыны Глебовы») имеет в виду, скорее всего, не постоянную вассальную зависимость, а конкретный факт использования рязанских князей в качестве вспомогательной военной силы: поэтому мнение, что подразумевается их участие в походе Всеволода на Волжскую Булгарию 1183 г.[51], остается наиболее вероятным.

3) Упоминая Дон, автор «Слова» говорил о желаемом: если бы суздальский князь решился «прелетети издалеча, отня злата стола поблюсти», и появился на Дону, то есть на том театре, где разворачивались военные события Игорева похода («у Дону Великого»), то ситуация резко изменилась бы в пользу Руси: «Аже бы ты былъ, то была бы чага по ногате, а кощеи по резане». После Похода Всеволода 1198 г. говорить так было бы как раз неуместно, т. к. это предприятие не достигло результата[52].

4) В словах «Не мыслию ти прелетети издалеча, отня злата стола поблюсти» под «отним златым столом» имеется в виду скорее не Киев (как традиционно считается), а Переяславль-Рус-

ский[53]. Отцу Всеволода, Юрию Долгорукому, доводилось княжить как и в Киеве, так и в Переяславле[54]. Обращение к Всеволоду помещено сразу же после указания на нападение половцев Кончака на Переяславль и ранах, полученных при осаде города родным племянником Всеволода — переяславским князем Владимиром Глебовичем: «Се у Римъ (г. Римова, взятого половцами. — *А. Г.*) кричатъ подъ саблями половецкыми, а Володимиръ под ранами. Туга и тоска сыну Глебову». Киеву же половцы в 1185 г. непосредственно не угрожали. Но даже если речь идет о Киеве, призыв «поблюсти» имеет в виду участие в обороне, а не подразумевает обязательно владельческие права.

5) Роман Мстиславич прославился как полководец еще в 1170 г., когда возглавлял оборону Новгорода от войск Андрея Боголюбского[55]. Столкновения с ятвягами у него, княжившего на Волыни (то есть по соседству с ятвяжскими и литовскими землями), разумеется, могли быть задолго до того, как их отметила киевская летопись. Что касается половцев, то они названы последними в списке побежденных народов — «И многи страны: хинова, литва, ятвяги, деремела и половци — сулици своя поврьгоша, а главы своя поклониша подъ тыи мечи харалужныи». Победителями этих народов названы два князя — Роман и Мстислав («А ты, буй Романе и Мстиславе... Суть бо у ваю»). Половцы стоят последними, поскольку у волынских князей был только один заметный конфликт с ними — Мстислав (Ярославич, двоюродный брат Романа) участвовал в походе южнорусских князей на хана Кобяка 1184 г.[56]

6) Отсутствие пиетета автора «Слова» перед сюзереном Игоря Ярославом Черниговским при его жизни может вызвать сомнение только в случае, если автор — приближенный Игоря, но вполне вероятно, если он — лицо, близкое, скажем, Святославу Всеволодичу Киевскому.

7) Киевское «соправительство» Игоря с 1198 г. — домысел Б. И. Яценко. На самом деле в ходе междоусобной войны 1195–1196 гг. черниговские Ольговичи дважды отказывались от претензий на Киев при жизни Рюрика Ростиславича: во втором случае по этому поводу был даже заключен договор[57].

При этом отказ от претензий Ольговичей на Киев только при жизни Рюрика явился уступкой со стороны Мономаховичей (первоначально Рюрик и Давыд Ростиславичи со Всеволодом Большое Гнездо требовали, чтобы Ольговичи вообще навсегда отказались от прав на киевский стол), и нет никаких оснований считать, что они могли по прекращении конфликта (не принесшего Ольговичам успеха[58]) пойти на много большую уступку, предоставив черниговскому князю статус соправителя Рюрика в Киеве.

8) В «Слове» акцент делается не на новгородско-полоцких противоречиях, а на натиске Литвы на Полоцкое княжество: в 1198 же году литовцы выступали союзниками полочан. Призыв автора «Слова» имеет широкий смысл: речь идет о наведении русскими князьями «поганых» «на землю Рускую, на жизнь Всеславлю», то есть половцев — на Южную Русь и Литвы — на Полоцкое княжество[59].

Таким образом, убедительных аргументов в пользу того, что в «Слове о полку Игореве» нашли отражения какие-либо события, имевшие место позже 1188 г., по-прежнему нет[60]. Перед нами, скорее всего, редакция 1188 г., осложненная ошибками переписки, но не содержательными вставками.

Проблема автора

Пожалуй, самой привлекательной для изучавших «Слово о полку Игореве» являлась проблема личности его автора. Было выдвинуто около двух десятков предположений по этому поводу. Большинство из них весьма слабо аргументированы: бралась та или иная упоминаемая в источниках личность и «подгонялась» под черты, которыми, по мнению автора гипотезы, должен был обладать создатель «Слова». В последнее время получила популярность тенденция «выдвигать» в авторы «Слова» кого-либо из князей или княгинь того времени: назывались сам Игорь, его племянник рыльский князь Святослав Ольгович, мать последнего Агафья, киевский князь Святослав Всеволодович, его жена Мария Васильковна, шурин Игоря Владимир Ярославич Галицкий, жена Игоря Ярославна[61]. Между тем было убедительно показано, что некоторые черты лексики поэмы (употребление тер-

минов «князь» и «господин» в авторских обращениях к князьям) исключают княжеское происхождение ее создателя[62].

К особой группе следует отнести предположения, что «Слово» написано кем-то из известных книжников второй половины XII века, человеком, чьи произведения сохранились. В этих случаях есть возможность проверить гипотезу путем сопоставления этих дошедших до нас произведений со «Словом о полку Игореве». Первым такого рода гипотезу выдвинул Б. А. Рыбаков. После тщательного изучения летописных памятников XII в. он пришел к выводу, что «Слово» написано летописцем (в 1185 г. близким к Рюрику Ростиславичу, соправителю Святослава Киевского), отождествленным с киевским боярином Петром Бориславичем: ряд черт авторского стиля этого летописца, по мнению Рыбакова, роднит его с автором «Слова»[63]. Данная гипотеза была поддержана В. Ю. Франчук, сопоставившей ряд лингвистических характеристик «Слова» и «летописи Петра Бориславича»[64].

Позднее, в 80-е годы, в авторы были предложены еще два писателя второй половины XII в. – Даниил Заточник[65] и Кирилл Туровский[66]. В отличие от гипотезы Б. А. Рыбакова, эти догадки не были подкреплены сколь-нибудь состоятельной аргументацией. Так, статья Б. И. Зотова (предположившего авторство Кирилла) являет собой прямо-таки манифест воинствующего непрофессионализма, невесть каким образом проникший на страницы солидного журнала «Вопросы истории».

Вначале в результате сопоставления древнерусского текста «Слова о полку Игореве» с поэтическим переводом «Илиады» Гомера на современный русский язык Зотов приходит к выводу, что для автора «Слова» «художественно-образная система эллинской культуры была... эстетической нормой». Затем кратко характеризует мировоззрение и политические взгляды создателя поэмы: при этом пишет о трех княжеских группировках – Ольговичах, Мономашичах и Ростиславичах, не подозревая, по-видимому, что Ростиславичи – потомки Мономаха. Далее говорит о роли церкви в древнерусской культуре (попутно «произведя» игумена Феодосия Печерского в митрополиты...) и утверждает, что перу мирянина не принадлежит «ни одного достоверного письменного памятника древнерусской литературы» (заявление более чем смелое: как, например, ввести в духовное звание Вла-

димира Мономаха, автора знаменитого «Поучения»?). Наконец, опираясь на этот вывод, предполагает, что автором «Слова» был Кирилл Туровский. Правда, в данной статье Б. И. Зотов оговорился, что «изучение жизни и творчества Кирилла Туровского как вероятного автора "Слова" необходимо продолжить», в том числе «подумать о компьютерно-математической обработке его сочинений и вообще о применении ЭВМ для анализа памятников древнерусской литературы» [67]. Но в последующей своей публикации он уже без всяких оговорок заявил, что «системно-методологический (?! — *А. Г.*) анализ текста позволил с достаточной определенностью...доказать, что автор "Слова" — Кирилл Туровский» [68].

Между тем, вопреки представлению Б. И. Зотова, математические методы при изучении древнерусской литературы, в том числе авторского стиля, давно применяются. Как уже говорилось выше, в начале 90-х годов группа исследователей под руководством Л. В. Милова (занимающегося этой работой с 70-х) поставила задачу проверить гипотезу Б. А. Рыбакова, а заодно и предположение Б. И. Зотова. Использовалась методика анализа парных встречаемостей грамматических классов слов. Были выявлены определенные черты сходства стиля автора «Слова» и летописных статей, приписываемых «Петру Бориславичу», которые, по мнению исследователей, «вполне допускают возможность», что они написаны одним автором, хотя и не доказывают это «с абсолютной уверенностью». В то же время предположение об авторстве Кирилла Туровского не подтвердилось [69].

В 90-е годы появились попытки обнаружить имя автора «Слова», покоящиеся на допущении, что оно могло быть записано в тексте поэмы тайнописью. Два недавно ушедших из жизни много и увлеченно работающих над «Словом» автора — А. А. Гогешвили и Г. В. Сумаруков — сочли, что имя создателя «Слова» зашифровано акростихом. При этом выводы их оказались различны: А. А. Гогешвили прочитал имя Онан (Анания) [70], а Г. В. Сумаруков — Мария (определив ее как Марию Васильковну, жену Святослава Киевского) [71]. Очевидно, что в условиях, когда неизвестно, как выглядели начала строк в авторском тексте «Слова», допущение применения в нем акростиха открывает широкое поле для «подгонок» текста под какую-либо догадку.

Однако сама мысль о возможности наличия в тексте зашифрованного имени автора представляется не лишенной вероятности, поскольку в «Слове» бесспорно обнаруживаются такие элементы «потаенного» текста, как аллитерации и анаграммы[72].

В четырех фрагментах «Слова» упоминается Боян — поэтический предшественник автора поэмы, которому последний себя противопоставляет. Текст, окружающий последнее из таких упоминаний, насыщен элементами аллитерации и анаграммы на определенное имя: «Рекъ Боянъ и ходы на Святъславля пѣснетворца стараго вРеМеНи Ярославля Ольгова когАНя хоти: тяжко ти головы кРОМѣ плечю, зло ти тѣлу кРОМѣ головы, РускОй зеМли безъ Игоря. Солнце свѣтится нА Небесѣ, Игорь князь въ РускОй зеМли. Девици поютъ На Дунаи, вьются голоси черезъ МОРе до Киева».

Это имя — Роман. В трех других фрагментах, где упоминается «песнетворец» XI в., также можно усмотреть зашифровку данного имени:

> Начати же ся тъй пѣсни по былинамъ сего вРеМеНи, а не по замышлению Бояню. Боянъ бо вѣщий, аще кому хотяше пѣснь творити, то растѣкашется мыслию по древу, сѣрымъ вълкомъ по земле, шизымъ орломъ подъ облакы. Помняшеть бо, речѣ, пъвыхъ вРеМеНъ усобицѣ. Тогда пущашеть 10 соколовѣ на стадо лебедѣй, который дотечаше, та преди пѣснь пояше стаРОМу Ярославу, храбРОМу Мстиславу, иже зарѣза Редедю предъ пълкы касожьскыми, кРАсНОМу Романови Святъславичю. Боянъ же, братие...

> О Бояне, соловию стараго вРеМеНи! Абы ты сиа плъкы ущекоталъ, скача славию по мыслену древу, летая умомъ подъ облакы, свивая славы оба полы сего вРеМеНи, рища въ тропу Трояню чресъ поля на горы.

> Тому вѣщей Боянъ и пръвое припѣвку, СмыслеНый, Рече: ни хытру, ни гОРАзду, ни птицю гОРАзду суда Божиа не МиНути. О стоНАти РускОй зеМли, поМяНувшие пръвую годину, и пръвыхъ князей.

В этих трех случаях можно было бы допустить случайное совпадение, но концентрация элементов имени «Роман» в концовке «Слова» (Р-М-Н-АН-РОМ-РОМ-Р-О-М-АН-Р-О-М-НА-МОР) такому объяснению вряд ли поддается. В поэме назван только один персонаж по имени Роман — Роман Святославич, князь тмутаро-

канский, брат Олега «Гориславича», убитый в 1079 г. половцами (представлен в тексте как один из героев песен Бояна). В эпитете, приложенном к Роману, его имя анаграммировано («кРАсНОМу»)[73]. Но Роман Святославич упомянут лишь в зачине «Слова» и никакой роли в поэме не играет; следовательно, настойчивую зашифровку имени «Роман» во фрагментах, упоминающих Бояна, невозможно связать с этим персонажем. Соседство с отсылками к литературному предшественнику автора «Слова» тайнописного имени «Роман» делает допустимым предположение, что создателя поэмы звали именно так. В источниках упоминается только один современник событий 1185 г. некняжеского происхождения, носящий имя Роман. Назван он в двух первых фрагментах «Ипатьевской летописи»:

> (под 6683 г.) Тоѣ же веснѣ князь Святославъ посла Романа Нездиловича съ Берендици на поганѣѣ половцѣ; Божиею помочью взяша вежѣ Половецькѣи, много полона и конии, месяца априля в 21, на самыи Велик день[74];
>
> (под 6695 г.) Тое же зимы одумавъ Святославъ со сватомъ своим с Рюрикомъ, посласта Черны клобукъ на вѣжа за Днепръ, и Романа Нездиловича воеводою, и взяша вежа за Днепромъ, и возвратишася во свояси со славою и честью великою[75].

Из двух упоминаний о Романе Нездиловиче видно, что это воевода киевского князя Святослава Всеволодича, тесно связанный с Черными клобуками — жившими на р. Рось кочевниками-федератами Руси (берендеи были их частью) и совершивший в 1185 и 1188/9 гг. два успешных похода на половцев. Первый из них состоялся прямо накануне выступления Игоря — Роман Нездилович вернулся в Киев на Пасху, 21 апреля (этот факт упоминается в «Слове» в строке «звенить слава въ Кыевѣ» — имеется в виду пасхальный звон колоколов, под который возвратился из похода Роман Нездилович[76]), а Игорь отправился в поход 23 апреля. Второй имел место зимой 1188—1189 гг., после возвращения из плена Владимира Игоревича и (по нашей версии) после создания «Слова о полку Игореве».

Не вызывает сомнений, что автор «Слова» из князей-современников в наибольшей степени симпатизируют Святославу Всеволодичу. Именно образ Святослава оказывается в центре его

внимания после описания поражения Игоря; именно Святослав является радетелем за объединение князей русских для отпора половцам, то есть носителем главной идеи автора поэмы. Тот факт, что женой Святослава была Мария Васильковна, сестра упомянутых в поэме полоцких князей Изяслава, Брячислава и Всеволода Васильковичей, объясняет интерес автора к полоцким делам. Мнение, согласно которому автор «Слова» относился к числу лиц из ближайшего окружения Святослава Киевского[77], представляется наиболее вероятным. Из этого круга людей источниками донесены всего два имени — «милостник» Кочкарь[78] и воевода Роман Нездилович.

То немногое, что известно о Романе Нездиловиче, не противоречит данным, которыми характеризуется, исходя из текста «Слова», его автор.

1. Автор «Слова» обнаруживает самостоятельную политическую позицию, позволяет себе критику действий князей; следовательно, он принадлежит к высшей знати, и если не является князем (а некоторые элементы лексики поэмы, как говорилось выше, дают основание утверждать, что князем он быть не мог), то должен принадлежать к верхушке дружины, боярству, и скорее всего, относиться к числу наиболее привилегированных бояр — Роман Нездилович являлся не рядовым боярином, а воеводой (в отличие от другого известного по имени лица из окружения Святослава — Кочкаря, который был «милостником», то есть княжеским приближенным незнатного происхождения).
2. Автор явно имел опыт ведения военных действий в степи — Роман Нездилович им обладал несомненно, раз ему поручалось возглавлять походы на половцев (обычно во главе таких предприятий ставились князья).
3. Автор осуждает Ярослава Всеволодича Черниговского, уклонившегося от участия в мартовском 1185 г. сражении с Кончаком, и Давыда Ростиславича Смоленского, не пришедшего на помощь Святославу и Рюрику в мае того же года[79] — Роман Нездилович, как воевода Святослава, должен был быть свидетелем этих событий, а его активное участие в войнах с половцами давало ему моральное право осуждать такие действия.

4. Автор, несомненно, хорошо знал тюркский мир (в тексте «Слова» множество тюркизмов) – у Романа Нездиловича определенно было такое знание, поскольку то, что о нем известно, свидетельствует о связях этого боярина с Черными Клобуками.

Разумеется, настаивать на предположении об авторстве Романа Нездиловича было бы опрометчиво (и автор этих строк такой цели не ставит): поскольку неизвестны литературные труды этого лица, такое предположение не может быть подвергнуто доказательной проверке. Следует ограничиться констатацией: во-первых, в тексте «Слова о полку Игореве» можно усмотреть неоднократную зашифровку имени Роман, причем в таком контексте, который позволяет допускать, что так звали автора поэмы; во-вторых, в общественном кругу, к которому вероятнее всего отнести автора «Слова», был человек, носящий такое имя — киевский боярин, воевода Роман Нездилович.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: *Данти А.* О «Задонщине» и о филологии: Ответ Д. С. Лихачеву // Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980. С. 73.

[2] Краткий обзор дискуссий см.: *Творогов О. В.* Скептический взгляд на «Слово» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 4. СПб., 1995.

[3] *Mason A.* Le Slovo d'Igor. Paris, 1940.

[4] *Зимин А. А.* Слово о полку Игореве: Источники. Время написания. Автор. М., 1963. Дискуссия с А. А. Зиминым носила, по указке властей предержащих, дискриминационный по отношению к нему характер. Работа Зимина была издана тиражом в 101 экз. на ротапринте; с ней получили возможность ознакомиться только участники обсуждений в ИРЛИ АН СССР и Отделении истории АН СССР; в библиотеки она не поступила. Основные положения исследования были позже опубликованы в статьях: Две редакции «Задонщины» // Труды МГИАИ. Вып. 2. М., 1966. Т. 24; Приписка к Псковскому Апостолу 1307 года и «Слово о полку Игореве» // Рус. лит. 1966. № 2; К вопросу о тюркизмах «Слова о полку Игореве» // Учен. зап. НИИ при СМ Чувашской АССР. Вып. 31. Чебоксары, 1966; Спорные вопросы текстологии «Задонщины» // Рус. лит. 1967. № 1; Когда было написано «Слово»? // Вопр. литературы. 1967. № 3; Задонщина (Опыт реконструкции текста Пространной редакции) // Учен. зап. НИИ СМ Чувашской АССР. Чебоксары, 1967. Вып. 36; Ипатьевская летопись и «Слово о полку Игореве» // История СССР. 1968. № 6; «Слово о полку Игоре-

ве» и восточнославянский фольклор // Русский фольклор. Т. 11. Л., 1968; «Сказание о Мамаевом побоище» и «Задонщина» // Археографический ежегодник за 1967 год., М., 1969; Текстология пространной «Задонщины» // Учен. зап. НИИ при СМ Чувашской АССР. Вып. 47. Чебоксары, 1969. Из текстологии Кирилло-Белозерского списка «Задонщины» // Вспомогательные исторические дисциплины. Вып. 3. Л., 1970.

[5] Библиографию см.: *Творогов О. В.* Скептический взгляд на «Слово».

[6] *Творогов О. В.* К вопросу о датировке Мусин-Пушкинского сборника со «Словом о полку Игореве» // ТОДРЛ. Т. 31. Л., 1976. С. 150–157.

[7] *Милов Л. В.* О «Слове о полку Игореве»: (Палеография и археография рукописи, чтение «русичи») // История СССР. 1983. № 5. С. 82–94, 102–106.

[8] *Козлов В. П.* Кружок А. И. Мусина-Пушкина и «Слово о полку Игореве»: новые страницы истории древнерусской поэмы в XVIII в. М., 1988.

[9] *Гаспаров Б.* Поэтика «Слова о полку Игореве». Wien, 1984. С. 301–308.

[10] См.: Заметки к «Слову о полку Игореве». Вып. 2. Белград, 1941 (статьи П. М. Бицилли, И. Н. Голенищева-Кутузова, А. В. Исаченко); *Гудзий Н. К.* Ревизия подлинности «Слова о полку Игореве» в исследовании проф. А. Мазона // Уч. Зап. МГУ. М., 1946. Вып. 110: Труды каф. русской литературы. Кн. 1. С. 154–172; *Адрианова-Перетц В. П.* «Задонщина». (Опыт реконструкции авторского текста) // ТОДРЛ. Т. 6. М.; Л., 1948. С. 201–221; *Jakobson R.* L'authenticité du Slovo // La Geste du prince Igor's épopée russe du douzième siècle. New York, 1948; «Слово о полку Игореве» — памятник XII века. М.; Л., 1962 (статьи В. П. Адриановой-Перетц, Н. К. Гудзия, В. Л. Виноградовой, Н. М. Дылевского).

[11] *Зимин А. А.* Две редакции «Задонщины» // Труды МГИАИ. Т. 24. Вып. 2. М., 1966.

[12] *Дмитриева Р. П.* Взаимоотношения списков «Задонщины» и текст «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. М.; Л., 1966; *Творогов О. В.* «Слово о полку Игореве» и «Задонщина» // Там же.

[13] *Зимин А. А.* Спорные вопросы текстологии «Задонщины» // Рус. лит. 1967. № 1.

[14] *Дмитриева Р. П., Дмитриев Л. А., Творогов О. В.* По поводу статьи А. А. Зимина «Спорные вопросы текстологии "Задонщины"» // Там же.

[15] Лишь в 1980 г. в своем издании «Задонщины» А. А. Зимин оспорил ряд положений оппонентов о текстологии этого произведения, практически не затронув при этом вопроса о его связи со «Словом» (См.: Задонщина: Древнерусская песня-повесть о Куликовской битве. Тула, 1980. С. 102–115).

[16] В литературе последующих лет, затрагивающей дискуссию с А. А. Зиминым о подлинности «Слова», можно встретить утверждение, что текстологическая вторичность «Задонщины» была полностью доказана в сбор-

нике «“Слово о полку Игореве” и памятники Куликовского цикла» 1966 г. и статье Р. П. Дмитриевой, Л. А. Дмитриева и О. В. Творогова 1967 г. (*Лихачев Д. С.* Великое наследие. М., 1975. С. 348–350; *Дмитриев Л. А.* Реминисценция «Слова о полку Игореве» в памятнике новгородской литературы // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 50; *Дмитриева Р. П.* Задонщина // Словарь книжников и книжности Древней Руси: Вторая половина XIV–XVI в. Л., 1989. Ч. 1. С. 350; *Дмитриева Р. П.* Задонщина // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 2. СПб., 1995. С. 207–208; *Творогов О. В.* Зимин Александр Александрович // Там же. С. 223). Но в указанном сборнике нет ни одной ссылки на работы А. А. Зимина. Это и не удивительно, так как, помимо фактически запрещенного ротапринтного издания 1963 г., статьи А. А. Зимина по вопросу о подлинности «Слова» начали выходить в свет только в том же 1966 г. В предисловии к сборнику было специально оговорено, что «авторы сборника, хотя большинство из них и принимало участие в обсуждении концепции А. А. Зимина, не считают себя вправе ссылаться на его исследования или печатно полемизировать с ним до выхода в свет его работы» (*Лихачев Д. С., Дмитриев Л. А.* От редакторов // «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. С. 10). Следовательно, считать, что в сборнике «“Слово о полку Игореве” и памятники Куликовского цикла» опровергнута концепция, основные положения которой были опубликованы позднее, — явная натяжка (что, разумеется, нисколько не снижает ценности помещенных там работ самих по себе). Прямая полемика с точки зрения А. А. Зимина содержалась только в статье 1967 г., но эта работа в силу своего объема не могла подробно рассмотреть весь спектр вопросов соотношения «Слова» и «Задонщины» (как и помещенная в том же номере журнала статья А. А. Зимина).

[17] *Данти А.* О «Задонщине» и текстологии: ответ Д. С. Лихачеву // Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980. С. 73–74; *Азбелев С. Н.* Фольклоризм «Задонщины» и «Слово о полку Игореве» // Литература Древней Руси. М., 1981; *Гаспаров Б.* Поэтика... С. 295–296; *Mann R.* Lances sing: A Study of the Igor Tale. Columbus (Ohio), 1990. P. 126–153.

[18] См.: *Горский А. А.* Некоторые проблемы соотношения «Слова о полку Игореве» и «Задонщина» // Вспомогательные исторические дисциплины. Вып. 19. Л., 1987; *Он же.* О методике изучения заимствованных текстов: «Слово о полку Игореве» и «Задонщина» // Методы изучения источников по истории русской общественной мысли периода феодализма. М., 1989; *Он же.* «Слово о полку Игореве» и «Задонщина»: источниковедческие и историко-культурные проблемы. М., 1992. С. 21–102.

[19] *Милов Л. В., Полянская И. В., Романкова Н. В.* Был ли боярин Петр Бориславич автором «Слова о полку Игореве»? // От Нестора до Фонвизина: новые методы определения авторства / Под ред. Л. В. Милова. М., 1994. С. 105–125, 367–380. Уместно вспомнить, что А. А. Зимин в 1967 г. писал: «Методам математического языкознания принадлежит еще сказать, может

быть, решающее слово в спорах о времени создания Игоревой песни» (*Зимин А. А.* Когда было написано «Слово»? // Вопросы литературы. 1967. № 3. С. 147).

[20] В настоящее время с отрицанием подлинности «Слова о полку Игореве» готовится выступить известный своим «скептицизмом» по отношению к русским средневековым источникам американский историк Э. Кинан. Согласно «анонсу» его работы, сделанному Х. Бирнбаумом, он считает автором «Слова» чешского слависта Й. Добровского (*Бирнбаум Х., Романчук Р.* Кем был загадочный Даниил Заточник // ТОДРЛ. Т. 50. СПб., 1997. С. 583, прим. 33). Такая атрибуция невероятна уже потому, что Добровский приехал в Петербург (где знакомился, в частности, с рукописным собранием А. И. Мусина-Пушкина) в августе 1792 г., когда «Слово» уже было в Мусин-Пушкинском собрании; выписка из него, сделанная И. П. Елагиным, датируется более ранним временем: по мнению В. П. Козлова, периодом между январем 1788 и маем 1790 г., вероятнее всего не позже марта 1789 г. (*Козлов В. П.* Кружок А. И. Мусина-Пушкина и «Слово о полку Игореве». С. 147–150; сначала В. П. Козлов датировал выписку временем между апрелем 1792 и маем 1793 г. – *Он же.* «Слово о полку Игореве» в «Опыте повествовании о России» И. П. Елагина // Вопр. истории. 1984. № 8. С. 27–29, – но в результате более тщательного изучения рукописи Елагина убедился в ошибочности такой датировки), по мнению В. А. Кучкина – после лета 1789 г. до июля 1791 г. (*Кучкин В. А.* Ранние упоминания о Мусин-Пушкинском списке «Слова о полку Игореве» // Альманах библиофила. Вып. 21. М., 1986. С. 66–68).

[21] См. обзор точек зрения: *Дмитриев Л. А.* Время создания «Слова» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 1. СПб., 1995.

[22] Слово о полку Игореве. М.; Л., 1950. С. 30 (далее цитаты из «Слова» приводятся по этому изданию, текст на с. 9–31).

[23] ПСРЛ. М., 1962. Т. 2. Стб. 659. Соответственно, ряд исследователей 1187 г. датировал и создание «Слова», так как предполагалось, что оно имело место после возвращения Владимира, но до смерти Ярослава Осмомысла (1 октября 1187 г.) (См.: *Хрущев И. П.* О древнерусских исторических повестях и сказаниях. Киев, 1878. С. 212; *Жданов И. Н.* Собр. соч. Т. I. СПб., 1904. С. 421, 442; *Лихачев Д. С.* Слово о полку Игореве: Историко-литературный очерк. М.; Л., 1955. С. 143–144).

[24] *Бережков Н. Г.* Хронология русского летописания. М., 1963. С. 75–76, 83–84, 196, 198, 203–204.

[25] *Рыбаков Б. А.* «Слово о полку Игореве» и его современники. М., 1971. С. 284.

[26] Там же. С. 90, прим. 7.

[27] *Демкова Н. С.* К вопросу о времени написания «Слова о полку Игореве» // Вестник Ленингр. ун-та. 1973. № 14. Сер. История, язык и литература. Вып. 3. С. 73.

[28] *Лихачев Д. С.* Слово о полку Игореве: Историко-литературный очерк. М., 1976. С. 49; Слово о полку Игореве: Древнерусский текст и переводы. М., 1981. С. 283 (В. И. Стеллецкий); Слово о полку Игореве / Изд. подгот. Н. А. Мещерский, А. А. Бурыкин. 3-е изд. Л., 1985. (Б-ка поэта. Большая сер.). С. 480—481.

[29] *Wörn D.* Zur Datierung und Verfasserschaft des Igorlieds // Russia mediaevalis. T. V, I. München, 1984. S. 144—145; *Дмитриев Л. А.* Автор «Слова о полку Игореве» // Исследовательские материалы для «Словаря книжников и книжности Древней Руси» // ТОДРЛ. Т. 40. Л., 1985. С. 34 (повторено в: Словарь книжников и книжности Древней Руси: XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 18); *Горский А. А.* К вопросу о времени создания «Слова о полку Игореве» // Рус. лит. 1985. № 4. С. 22—23.

[30] *Пинчук С.* Коли осипаеться листя з древ? // Вітчизна. Київ, 1987. № 2. С. 202—203; *Робинсон А. Н.* «Слово о полку Игореве» среди поэтических шедевров средневековья // «Слово о полку Игореве»: Комплексные исследования. М., 1988. С. 14; *Карпунин Г.* По мысленному древу. Новосибирск, 1989. С. 336.

[31] Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. I. С. 206, 246.

[32] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 658—659.

[33] Там же.

[34] Впрочем, продолжает бытовать и точка зрения о написании «Слова» в 1185 году (см.: Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. I. С. 246–248), хотя убедительно объяснить, как приезд Владимира (и тем более отпуск Кончаком дочери на Русь) мог быть предугадан за три года до того, как он совершился, невозможно: ведь за это время могло произойти что угодно — например, чья-то смерть или новое обострение отношений с Кончаком (которое, кстати, было — в 1187 г. он совершил набег на Русь, см.: ПСРЛ. Т. 2. Стб. 653) с последующим расторжением помолвки.

[35] См.: Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. I. С. 248—249.

[36] *Демкова Н. С.* К вопросу...

[37] *Яценко Б. И.* Солнечное затмение в «Слове о полку Игореве» // ТОДРЛ. Т. 31. Л., 1976. С. 121–122.

[38] *Робинсон А. Н.* О закономерностях развития восточнославянского и западноевропейского эпосов в раннефеодальный период // Славянские литературы: VII Международный съезд славистов. М., 1973. С. 197; *Birnbaum H.* Toward an unprejudiced assessment of Igor's Tale // The language and verse in Russia (Язык и стих в России). М., 1995. (UCLA Slavic studies. New Series. Vol. I—II); *Котляр Н. Ф.* Мстислав Мстислаич Удатный (Удалой) // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 3. СПб., 1995.

[39] Поспешеством покойного ныне Л. А. Дмитриева была опубликована сразу в двух изданиях Пушкинского Дома — журнале «Русская литература», 1985, № 4 (под названием «К вопросу о времени создания "Слова о полку Игореве"») и сборнике «Исследования "Слова о полку Игореве"»

1986 г. («Проблема даты создания "Слова о полку Игореве"» — первоначальное авторское название).

[40] Мысль о двух «изданиях» (Auflage) «Слова» — 1185 и 1188 гг. — высказывал Л. Мюллер: *Müller L.* Das Lied von der Heerfahrt Igors. München, 1989. S. 12–14, 112–113, 118; См.: *Мюллер Л.* Заметки к «Слову о полку Игореве» // *Мюллер Л.* Понять Россию: историко-культурные исследования. М., 2000. С. 204, 212.

[41] *Wörn D.* Zur Datierung... S. 148–153.

[42] Ibid. S. 154.

[43] Ibid. S. 155–156. *Яценко Б. И.* Об авторе «Слова о полку Игореве» (Проблема поиска) // ТОДРЛ. Т. 48. СПб., 1993. С. 36.

[44] *Wörn D.* Zur Datierung... S. 157.

[45] Ibid. S. 158–160; *Яценко Б. И.* Об авторе... С. 36.

[46] *Яценко Б. И.* Об авторе... С. 36.

[47] Там же.

[48] Там же.

[49] См.: *Poppe A.* Words that serve the authority: On the Title of «Grand Prince» in Kievan Rus' // Acta Poloniae Historica. T. 60. Warszawa, 1989. S. 174–175.

[50] Д. Вёрн признает, что Всеволод стал именоваться с великокняжеским титулом и считаться старейшим среди Мономаховичей «около 1188 г.» (*Wörn D.* Zur Datierung... S. 149–151).

[51] *Рыбаков Б. А.* «Слово о полку Игореве» и его современники. С. 92.

[52] ПСРЛ. Т. I. Стб. 414–415.

[53] Такое предположение высказывал В. А. Чивилихин (*Чивилихин В.* Память // Наш современник. 1984. № 4. С. 94).

[54] См.: *Кучкин В. А.* Юрий Долгорукий // Вопр. истории. 1996. № 10. С. 38–39, 49.

[55] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 559–560; Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 33.

[56] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 631.

[57] Там же. Стб. 688–689, 700.

[58] См.: Там же. Стб. 686–702.

[59] Конъектура Д. С. Лихачева (*Лихачев Д. С.* Исторический и политический кругозор автора «Слова о полку Игореве» // Слово о полку Игореве: Сб. исследований и статей. М.; Л., 1950. С. 15–17) — «Ярославли и вси внуце Всеславли» (то есть все потомки Ярослава Мудрого и Всеслава Брячиславича Полоцкого) остается наиболее вероятным прочтением, разъясняющим смысл отрывка.

[60] Н. С. Демкова, не отвечая на мои аргументы против ее гипотезы, обвинила автора этих строк, что он принял ее широкую датировку «Слова» в промежутке 1188–1196 гг., не оговорив это (*Демкова Н. С.* Царственное «Слово»: Об издании Энциклопедии «Слова о полку Игореве» // Русская

литература. 1996. № 2. С. 185–186). И я, и другие авторы, писавшие о проблеме датировки «Слова» после Н. С. Демковой, восприняли ее статью так, что в ней отстаивается мнение о написании «Слова» в 1194–1196 гг. (См.: *Яценко Б. И.* Солнечное затмение… С. 121; *Wörn D.* Zur Datierung… S. 140–143; *Дмитриев Л. А.* Автор «Слова о полку Игореве» // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI–первая половина XIV в. С. 19; *Он же.* Время создания «Слова» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. I. С. 248). Допустим, что автор действительно выдвинула на равных правах две датировки – узкую и широкую, просто не сумев по каким-то причинам подчеркнуть это в опубликованном тексте. Но что совершенно точно – это то, что в моей работе нет двух датировок – широкой и узкой. Есть одна – осень 1188 г., а май 1196 г. – смерть Всеволода Святославича как верхняя грань (что об этом рубеже писала Н. С. Демкова, мною указано: *Горский А. А.* Проблема даты создания «Слова о полку Игореве». С. 32) – промежуточный, рабочий момент: затем она снижается до 1193 г., потом – до 1190 г., наконец, в промежутке второй половины 1188–1190 гг. я обосновываю датировку создания «Слова» осенью 1188 г.

Против мнения Н. С. Демковой о написании «Слова» в «черниговских кругах» в 1194–1196 гг. свидетельствует отрицательное изображение в поэме черниговского князя Ярослава Всеволодовича, в тот период бывшего старейшим среди Ольговичей. Кроме того, сетование автора «Слова» на «рознь» между Рюриком и Давыдом Ростиславичами («Сего бо ныне сташа стязи Рюриковы, а друзии – Давидови; норозино ся имъ хоботы пашуть, копиа поють») под пером сторонника Ольговичей в середине 90-х гг. маловероятно, так как тогда эти князья действовали заодно и вели с Ольговичами междоусобную войну.

[61] См. обзор точек зрения на авторство «Слова»: *Дмитриев Л. А.* Автор «Слова» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. I; см. также: *Абрамов М. А.* К проблеме авторства «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» и мировоззрение его эпохи. Киев, 1990.

[62] См.: *Франчук В. Ю.* К вопросу об авторе // Вопросы литературы. 1985. № 9; *Она же.* Киевская летопись. Киев. 1986. С. 88–108; *Дмитриев Л. А.* Мог ли Владимир Ярославич Галицкий быть автором «Слова о полку Игореве» // Рус. лит. 1991. № 1.

[63] *Рыбаков Б. А.* Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М., 1972; *Он же.* Петр Бориславич: Поиск автора «Слова о полку Игореве». М., 1991.

[64] *Франчук В. Ю.* Мог ли Петр Бориславич создать «Слово о полку Игореве»? (наблюдения над языком «Слова» и Ипатьевской летописи) // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 31. Следует все же иметь в виду, что имя «Петр Бориславич» остается условным обозначением боярина-летописца XII в.: это отождествление было сделано И. П. Хрущовым (*Хрущов И. П.* О древнерусских исторических повестях… С. 176) на основе яркости описания в

«Ипатьевской летописи» посольства Петра Бориславича к галицому князю Владимиру Володаревичу в 1152 г. Но не менее вероятно, что эта яркость — результат того, что рассказ о драматических перипетиях посольства был записан летописцем со слов Петра Бориславича сразу по его возвращении.

[65] *Калинин А.* Даниил Заточник как возможный автор «Слова о полку Игореве» // Тез. докл. и сообщ. зональной конференции «"Слово о полку Игореве" на Урале». Пермь, 1988.

[66] *Зотов Б. И.* Кто он — автор «Слова о полку Игореве» // Вопр. истории. 1989. № 1.

[67] Там же. С. 118–124.

[68] *Зотов Б. И.* Вторая тайна «Слова о полку Игореве» // Звезда. 1991. № 10. С. 143.

[69] *Милов Л. В., Полянская И. В., Романкова Н. В.* Был ли... С. 104–125.

[70] *Гогешвили А. А.* Акростих в «Слове о полку Игореве» и других памятниках русской письменности XI–XIII веков. М., 1991.

[71] *Сумаруков Г. В.* Затаенное имя: Тайнопись в «Слове о полку Игореве». М., 1997.

[72] См.: *Колесов В. В.* Аллитерация в «Слове» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. I; *Николаева Т. М.* «Слово о полку Игореве»: Поэтика и лингвистика текста // «Слово о полку Игореве» и пушкинские тексты. М., 1997. С. 116–118.

[73] Ср.: *Карпунин Г.* По мысленному древу... С. 30; *Николаева Т. М.* «Слово...». С. 116.

[74] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 637.

[75] Там же. Стб. 659 (часть статьи 6695 г., повествующая о событиях 1188/1189 гг.).

[76] См.: *Рыбаков Б. А.* Историзм «Слова о полку Игореве» // История СССР. 1985. № 5. С. 46.

[77] *Соловьев А. В.* Политический кругозор автора «Слова о полку Игореве» // Исторические записки. М., 1948. Т. 25. С. 71–93; Слово полку Игореве: Древнерусский текст и переводы. М., 1981. С. 23–24 (В. И. Стеллецкий). В общей форме предположение о принадлежности автора к окружению Святослава высказывалось П. В. Владимировым, В. В. Каллашем, А. И. Соболевским, А. И. Лященко, В. А. Келтуялой, С. А. Адриановым, А. А. Назаревским, А. И. Робинсоном. Соображения некоторых лингвистов (высказанные в результате исследования языка «Слова» в плане его диалектико-географической локализации) о вероятном черниговово-северском происхождении автора (См.: *Котков С. И.* Слово о полку Игореве: Заметки к тексту. М., 1958; *Козырев В. А.* Словарный запас «Слова о полку Игореве» и лексика современных русских говоров // ТОДРЛ. Т. 31 Л., 1976) не противоречат предположению, что во время написания «Слова» он был киевлянином. Святослав Всеволодич до 1176 г. княжил в Чернигове, до

1164 – на других столах в Чернигово-Северской земле; среди его окружения 80-х гг. несомненно были уроженцы Чернигово-Северщины.

[78] Кочкарь «предлагался» в авторы «Слова» А. В. Соловьевым (под псевдонимом С. Тарасов), см.: *Якобсон Р. О.* Изучение «Слова о полку Игореве» в Соединенных Штатах Америки // ТОДРЛ. Т. 14. М.; Л., 1958. С. 115; *Барон Х., Душечкина Е. В.* Вокруг «Слова о полку Игореве»: из переписки Р. О. Якобсона и А. В. Соловьева // Славяноведение. 2000. № 4. С. 55.

[79] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 634–637, 645–649.

А. Л. Никитин

«СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ» В КОНТЕКСТЕ ИЗУЧЕНИЯ ДРЕВНЕРУССКОЙ ИСТОРИИ И ЛИТЕРАТУРЫ

За двести лет, прошедших с момента первой публикации А. И. Мусиным-Пушкиным в 1800 г. «Слова о полку Игореве», количество работ, посвященных отдельным вопросам его лексики, текстологии, исторических реалий и тексту в целом, перевалило за десяток тысяч названий. История его изучения отражена в многочисленных библиографических обзорах, справочниках, словарях и даже специальной энциклопедии «Слова о полку Игореве»[1], а само оно, будучи признано памятником мирового значения, стало обязательным предметом рассмотрения в системе российского школьного образования. В результате, «Слово...» оказало и оказывает огромное влияние как на развитие отечественной поэзии и литературы, так и на развитие исторической и филологической науки в России.

Но вот что примечательно. Предстающая в совокупности имеющихся работ двухвековая история изучения «Слова о полку Игореве» оказывается историей попыток истолкования отдельных фактов, лексем или загадок, с которыми сталкивались те или другие исследователи его текста. Результаты таких толкований бывали порою наивны, порою — остроумны, иногда — весьма убедительны, однако большинство их так и не стали окончательными, потому что они так и не стали звеньями единой системы рассмотрения текста под определенным углом зрения. Знакомясь с многочисленными работами по герменевтике «Слова...», можно видеть, что всякий раз объект исследования оказывался выб-

ран случайно и его исследователь исходил не из рассмотрения проблемы всего текста, а отталкивался от ранее предложенных толкований и конъектур, не пытаясь увязать рассматриваемый им тот или иной частный вопрос с нерешенными проблемами текстологии и фактологии «Слова...» в целом.

Между тем, кардинальными проблемами «слововедения», не получившими удовлетворительного объяснения, до недавнего времени оставались: 1) чередование в тексте ритмически организованных фрагментов (стихов) и прозы; 2) наличие в поэме двух сюжетных пластов, разделенных столетием (сюжеты событий второй половины XI в. и события 1185 г.) и не имеющих между собой логической связи; 3) широкое (при заявленном автором «Слова...» отказе «следовать Бояну») цитирование Бояна и наличие в тексте скрытых или переработанных фрагментов из произведений поэта второй половины XI в., определяемых по наличию метрики, аналогичной той, что присутствует в безусловных цитатах, маркированных именем Бояна; 4) упоминание реалий, не поддающихся удовлетворительному объяснению из контекста, или ситуаций, противоречащих исторической реальности XII в. (первое солнечное затмение, «сон Святослава» и его «истолкование боярами», содержание «плача Ярославны» и др.); 5) выделенная Р. Манном «свадебная обрядовость»[2], прослеживаемая на протяжении всего повествования в образных метафорах, ранее относимых филологами на счет уподобления битвы — пиру в так называемой «дружинной поэзии», единственным известным образцом которой оказывается все то же «Слово о полку Игореве».

Столь же необъяснимыми остаются настойчивые инвективы в адрес половцев, которыми пронизан весь текст «Слова...», призывающие русских князей чуть ли не к «крестовому походу» против «поганых», и это при том, что реальные отношения между половцами и русскими князьями на протяжении всего XII в. характеризуются тесными родственными связями, в результате которых тот же Игорь Святославич по крови был если не на $^2/_3$, то на $^1/_2$ половцем.

Список подобных загадок можно продолжить и детализировать, однако здесь перечислены самые важные моменты, не получившие положительного решения за все двухсотлетнее изуче-

ние древнерусской поэмы, которая позднее стала образцом для «Задонщины» и повлияла на поэтику «Сказания о Мамаевом побоище». Между тем, без решения указанных вопросов, определяющих не только историю текста, но и собственно содержание «Слова...», все остальное, что было сказано по его поводу, предстает лишь более или менее остроумными догадками исследователей. Об этом свидетельствует как устойчивое сохранение в «Слове...» «темных мест», не получивших до сих пор сколько-нибудь убедительного прочтения, так и наблюдающиеся все новые и новые попытки толкования одних и тех же лексéм и фрагментов текста.

Такая неопределенность взглядов на один из самых замечательных памятников древней русской словесности получила свое отражение в двух оценочных подходах к его тексту со стороны исследователей, представляющих две противоположные школы — так называемых «скептиков», пытавшихся доказать подложность древнерусской поэмы, и «защитников», отстаивающих ее безусловную древность.

«Скептики» полагали, что «Слово о полку Игореве» было написано в конце XVIII в. А. И. Мусиным-Пушкиным или ярославским архимандритом Иоилем Быковским, у которого тот купил рукопись. Что же касается самого текста, то он был якобы создан на основе «Задонщины» и «Сказания о Мамаевом побоище» с использованием различных летописей и памятников русской письменности. Наиболее обстоятельно эта концепция изложена в работах А. А. Зимина, публиковавшихся в различных изданиях в 60-х гг. XX в.[3] и тогда же вполне справедливо подвергнутых уничтожающей критике со стороны «защитников» «Слова...». Собственно, иначе и быть не могло, поскольку задачей Зимина, повторившего тезисы А. Мазона и других своих предшественников о «поддельности» «Слова...», было не изучение имеющегося текста, а возможно более впечатляющая реконструкция хода мысли и работы «поддельщиков», причем историк априорно отказывался от рассмотрения каких-либо аргументов, свидетельствующих в пользу древности поэмы. Другими словами, «скептики» отбрасывали без рассмотрения всю двухвековую работу, проделанную огромной армией исследователей, которая, хотя и оставляла много вопросов, однако неопровержимо свидетельствовала о

древности дошедшего до нас текста и соответствии его основной части языку и реалиям XI–XII вв.

К настоящему времени накопленные аргументы, свидетельствующие о безусловной древности «Слова о полку Игореве», таковы, что сама постановка вопроса в этой плоскости может говорить лишь о некомпетентности его инициатора в истории и филологии Древней Руси. Если же подобные попытки все же имеют место, причем в них оказываются вовлечены такие крупные деятели науки, как А. Мазон и А. А. Зимин, то причиной тому служит позиция «защитников» «Слова...», которые, увлекшись популяризацией и компаративистикой, так и не нашли времени для системного, т. е. собственно научного исследования памятника в целом, что позволило бы определить его место в контексте литературы Древней Руси (а также в системе средневековых литератур Востока и Запада), исходя не из «похожести» сюжетов, а из соответствия «Слова...» структурообразующим принципам той эпохи. Вопрос этот не был поставлен ни Д. С. Лихачевым, чье творчество на протяжении многих десятилетий было связано с популяризацией и толкованием «Слова о полку Игореве», странным образом утверждая «*младенческую неопределенность*» его жанровой формы[4] и уходя от решения типологических и структурных вопросов текста, ни А. Н. Робинсоном, одна из последних работ которого по своему названию была, казалось бы, прямо посвящена рассмотрению этих проблем[5].

Действительно, многочисленные работы историков и филологов, посвященные проблемам лексики, фразеологии и жанра «Слова...»[6], обходили вопросы типологической характеристики, системного анализа, взаимообусловленности составляющих его сюжетов, за которыми только и мог открыться путь к последующему структурному анализу на фразеологическом уровне, а вслед затем и к анализу отдельных лексем и синтагм для выявления их внутренних противоречий, возникших в процессе редактур и переписок текста.

Такая неопределенность общей характеристики текста «Слова...» порождала своего рода замкнутый круг, в котором вращались его исследователи, всякий раз сталкиваясь с одними и теми же загадками и противоречиями, порождаемыми уверенностью в 1) одномоментности создания дошедшего до нас текста «Сло-

ва...» его автором в 1185–1187 гг. и 2) в аутентичности Мусин-Пушкинского списка «тексту 1185 г.», как условно мог быть обозначен его архетип. С другой стороны, такая неопределенность и уклончивость со стороны «защитников» в характеристике текста давали основания для различных сомнений на его счет, питая как «скептиков», так и появившихся в последнее время «культурологов», рассматривавших вполне конкретный, привязанный к определенным историческим событиям текст с самых широких позиций культурологической компаративистики, что позволяло авторам блеснуть эрудицией, но отнюдь не способствовало прояснению конкретных загадок поэмы[7].

Описанная ситуация сохраняется и до сих пор, хотя еще в 1975 г. в докладе на юбилейной конференции в Москве, посвященной 175-летию «Слова о полку Игореве», я показал реальность третьего пути, дающего возможность выйти из заколдованного круга славословий в адрес древнерусской поэмы, чтобы подвергнуть ее научному анализу, используя накопленный к этому времени опыт филологической науки[8]. При этом я полагал, что не существует множества «загадок Слова...», а есть только одна загадка, до сих пор не учитываемая его исследователями, которая и порождает все остальные. Ее можно определить как «загадку Бояна», поскольку именно с его именем связано в «Слове...» обилие явных и скрытых цитат, а также тот пласт исторических сюжетов второй половины XI в., присутствие которых в поэме иначе объясняется разве только произволом автора[9].

Однако «произвол» не может служить научным аргументом, тем более, когда он прослеживается столь систематически, убеждая нас, что здесь мы имеем дело не со случайностью, а с определенной закономерностью средневековой литературы, которая хорошо известна и неоднократно подчеркивалась ее исследователями, в чем легко убедиться, обратившись к авторитету наших крупнейших филологов.

«*Когда те или другие политические или общественные события настраивали древнерусского человека определеннымъ образом,* — писал академик В. М. Истрин, — *и он чувствовал потребность выразить это настроение на бумаге, то далеко не всегда приступал он к составлению совершенно нового произведения, но очень часто брал соответствующее произведение старое – русское оригинальное или переводное – и обрабаты-*

вал его, прибавляя в него новое содержание и придавая ему новую форму»[10]. С ним вполне был солидарен академик А.С.Орлов, полагавший, что «*проявлению реализма* (в древнерусской литературе. — *А. Н.*) *мешала традиционность русского средневековья, его довольно беззастенчивая плагиатная система, в силу которой позднейший литературный памятник складывался на основании предшествующего в том же литературном жанре. Таким образом, к новой фабуле пересаживались не только слова, но и целые картины, целый ряд фактов, часто без пригонки и композиции»*[11].

В использовании такого центонного принципа при создании произведений древнерусской литературы согласен был со своими коллегами и академик Д. С. Лихачев, неоднократно писавший, что *«заимствования из произведений предшественников являются системой работы»* средневекового автора[12], хотя по каким-то причинам не распространял эту аксиому на текст «Слова...». Впрочем, причина последнего могла лежать в политических установках 30—50-х гг. XX в. в Советской России, когда требовалось подчеркивание «гениальности единственного», все равно, вождя, партии, поэта и т. д.

Между тем, подобное единодушие трех корифеев отечественной филологии позволяет в полной мере распространить данную аксиому и на текст «Слова о полку Игореве», который я считаю безусловно средневековым произведением и, более того, произведением отнюдь не «исключительным», как любил повторять Д. С. Лихачев, а типическим, обладающим всеми признаками современной ему светской литературы Востока и Запада, как это доказывали тот же Д. С. Лихачев, В. П. Адрианова-Перетц или А. Н. Робинсон[13]. Другими словами, наличие в его тексте постоянных упоминаний Бояна, многочисленных и обширных цитат, сохраняющих ритмику поэта XI в. и сюжетов того же времени, дает основание утверждать, что тексты именно этих произведений Бояна, находившиеся в руках поэта конца XII в., послужили основой для создания поэмы, рассказывающей о событиях 1185 г. Естественно, что ни о каком «фольклорном», т. е. «устном влиянии», в данном случае не может быть и речи: здесь налицо прямая цитация текста Бояна и его переработка в соответствии с авторским замыслом.

Тот факт, что такое простое объяснение никому не приходило в голову на протяжении ста семидесяти пяти лет, можно объяснить двумя причинами — наличием в самом начале текста «Слова...» отрицательной формулы «а не по замышлению Бояню», где отрицательная частица «не», появившаяся в значительно более позднее время, относилась не к заимствованному тексту, не к стилю, а именно к замыслу, т. е. сюжету произведения, и, во-вторых, постоянно подчеркиваемой исключительностью поэмы, якобы выпадающей из всех литературных канонов своего времени.

Последнее представляется тем более странным, что вся последующая история письменного бытования текста «Слова о полку Игореве», как она может быть прослежена, повторяла судьбу произведения Бояна, поскольку в XV в. «Слово...» стало образцом и строительным материалом для создания «Задонщины», а позднее, в начале XVI в., повлияло на очередную редакцию «Сказания о Мамаевом побоище»[14]. При этом в ряде случаев было отмечено, что речь идет не о редакции Мусин-Пушкинского списка, восходящего к последней четверти XV в., а о какой-то иной, ему предшествовавшей, чье существование подтверждается наблюдениями Л. П. Жуковской над лексикой и орфографией текста, испытавшего после своего создания в XII в., по мнению лингвиста, по меньшей мере три разновременных переработки[15].

Сказанное означает, что текст «Слова...» несет в себе, как минимум, 1) лексический и сюжетный пласт второй половины XI в. (тексты Бояна), представленный фрагментами метрически организованного текста, 2) лексический и сюжетный пласт событий 1185 г., представленный ритмизованной прозой («авторский» слой) конца XII в., 3 и 4) остатки редакций последующего времени и 5) известную нам окончательную редакцию списка третьей четверти XV в. Такие метаморфозы текста, сохранившего свою видимую цельность при кардинальном изменении его звучания и идеологической направленности, вполне характерны для средневековья, поддерживавшего традиционность не только в качестве некоего залога стабильности бытия, но и из принципа сохранения и приращения культурного богатства человечества, которое, будучи однажды создано или обретено, не должно быть предано забвению или утеряно.

В связи с этим я уверен, что и пласт творчества Бояна, введенный автором «Слова...» в состав «своего» произведения, сохранил не только слова самого Бояна, но и его заимствования у предшественников. К числу таких вероятных реалий и сюжетов предшествующей эпохи следует отнести в первую очередь тот пласт дунайских реминисценций, который связан с именем римского императора Траяна (переосмысленного в полумифическую фигуру), с упоминаниями Дуная, быть может — с готами, и пр. К тому же, если не к еще более отдаленному хронологически пласту восходят, с одной стороны, персонажи славянской мифологии, не имеющие параллелей в текстах XI—XII вв., а с другой — Всеслав, перебегающий путь солнцу, в своем исходном варианте являющийся общеславянским («всеслав») мифическим героем[16] и лишь потом автором «Слова...» или позднейшим редактором отождествленный с полоцким князем, о котором его современник Боян никак не мог писать столь возвышенно и почтительно.

Вряд ли я ошибусь, утверждая, что именно из этого древнейшего пласта Бояном были извлечены образы славянского языческого пантеона, мешающиеся с более древними, индоиранскими (напр., Хорс, соседствующий с Дажьбогом), особенно если принять во внимание его вероятное происхождение, отмеченное в известной купчей, сохранившейся на стене киевской Софии[17]. Обо всем этом я напомнил для того, чтобы показать органичность «корней», питавших текст «Слова...» на протяжении всех тех столетий, когда создавалась, развивалась и претерпевала изменения русская светская литература. Сейчас уже можно утверждать, что свое начало она берет не в XII в., как полагали ранее, и даже не в городской среде второй половины XI в., как то можно было думать, опираясь на тексты Бояна, стоящего рядом с такими своими современниками, как митрополит Иларион и Нестер / Нестор, отождествляемый с «учеником Феодосия». Судя по всему, ее действительные истоки надо искать в X в., если опираться на сведения о катастрофических паводках Днепра середины этого столетия, отмеченные в тексте ПВЛ и нашедшие свое подтверждение в раскопках второй половины XX в. на Подоле в Киеве[18].

Впрочем, исследование этих древностей — дело будущего, в то время как сейчас гораздо важнее определиться с тем, что дает

исследователю «Слова...» необходимость считаться с наличием в его составе текстов Бояна.

Первым следствием такой констатации оказывается «вынесение за скобки» как сюжетов XI в., так и всего комплекса фактов, не находящих себе места в исторической реальности XII в.: «первого затмения» перед походом, предшествовавшего, судя по расчетам астрономов, выступлению из Тмутороканя Романа Святославича[19], упоминания Тмутороканя и всего, с ним связанного, как безусловно чуждого замыслам Игоря Святославича, в том числе и «тмутороканьского блъвана», возвращения «Игоря» на Русь со «сморцами», всех сюжетов, связанных с «морем», безусловно заимствованных из одиссеи Олега Святославича, и т. д. Соответственно, подобный подход открывает перед исследователями возможность в своих дефинициях лексем и «темных мест» исходить не из заданности обязательного их соответствия событиям 1185 г., а из совершенно иных ситуаций, реконструируемых в иной временной реальности, отраженной поэмами Бояна и сведениями независимых источников. Это касается таких лексем и синтагм, как «дъскы», «кнес», «море»[20], «осмомыслъ», «стязи глаголють», «шереширы», «время бусово», «дивъ», «блъванъ»[21] и др. Сейчас к этому перечню можно добавить еще два экскурса, связанных с реалиями XI века — «сморцами» и «Гориславличем».

«Идут сморци мьглами». Статью, посвященную лексеме «сморк» (не «сморци»!) О. В. Творогов предваряет знаменательными словами, что переводчики обычно толкуют данную фразу, «исходя из собственных представлений, не всегда оправданных семантикой составляющих ее слов», замечая ниже, что «в определении значения слова “сморк” как “смерч” исследователи едины», хотя «*написание “сморци” смутило Л. П. Якубинского*», отметившего его «*дикость*» с точки зрения лингвистики[22]. Действительно, опираясь на весьма отдаленную параллель в тексте одного из списков Хроники Георгия Амартола, в котором подземные источники сравниваются со смерчами (!?) (**«яко сморци некотории испущаться источници»**), но главным образом на пространное объяснение Н. В. Шарлеманя, что здесь подразумеваются смерчи, «*или смофчи, как их и ныне еще называют кое-где на побережьях наших южных морей*»[23], в литературе установилось именно такое истолкование данного слова, хотя сам О. В. Творогов заклю-

чил свой обзор оговоркой, что «*рассматриваемая фраза... остается во многом неясной*»[24].

В данном случае с Твороговым можно согласиться, потому что объяснения «натуралиста Шарлеманя» как в отношении названия смерчей на юге России, так и подчеркнутого им обстоятельства, что они «*образуются только в жаркое время года, чаще всего весною или в начале лета, преимущественно в послеполуденные часы*», тогда как «*в осеннюю пору смерчей не бывает*», или что они «*всегда движутся с моря к берегу*»[25], не соответствует действительности. В последнем я мог не раз убедиться лично, наблюдая возникновение и прохождение смерчей у северо-западных берегов Крыма, причем только осенью и только в утренние часы. Закономерность этого мне подтверждали и местные потомственные рыбаки. Единственное, в чем возможно прав Шарлемань, так это в том, что ночью смерчей никто не наблюдал. Поэтому любая попытка истолкования данного фрагмента «Слова о полку Игореве» с привлечением такого феномена природы, как морские смерчи, в условиях ночи, тумана, мглы, непогоды для описания бегства Игоря из ставки Кончака, находившейся далеко от морского побережья, оказывается совершенно несостоятельной.

В связи с этим правомерно поставить вопрос: можно ли вообще идентифицировать лексему «сморци» в «Слове...» со «сморком», как это сделано не только в ЭСОПИ, но также и в «Словаре-справочнике «Слова о полку Игореве»[26]?

Несоответствие содержательной части первой половины фразы «**Прысну море полунощи, идут сморци мьглами**» ее второй половине, сообщающей, что таким образом (?) Всевышний указывает путь Игорю «на землю Рускую», заставляет предполагать, что строки эти были заимствованы автором «Слова...» из какого-то произведения Бояна, посвященного Олегу Святославичу, и рисуют картину возвращении русского князя из Византии на Русь. Такое предположение правомерно как по наличию в тексте «Слова...» общепризнанных цитат из произведений Бояна, по наличию постоянных реминисценций по адресу Олега Святославича[27], так и по уместности картины морского бегства «на землю Рускую» именно в связи с этим князем. Не противоречит такое объяснение и общему контексту, начиная от «прысну море полунощи» (все равно, означает ли это определение време-

ни суток или направление на север) и кончая указанием на поддержку Всевышним того, кто двигается указанным путем на Русскую землю — в сумерках, в туманах или просто в непогоду.

Такая замена имени героя, снимая содержательное противоречие рассматриваемой фразы включающему ее контексту, оставляет фактическое противоречие при истолковании «сморцев» — «сморками», поскольку, как справедливо указывал тот же Шарлемань, при наличии тумана, в дождь, в сумерки или ночью смерчи не возникают. Другими словами, «камнем преткновения» в восприятии/толковании данного фрагмента оказываются именно «сморцы», которые традиционно идентифицируются всеми исследователями со словом «смьрчь = съмьрьчь = смрьчь = смерчь», представленным у И. И. Срезневского крайне скудными примерами[28], и обладают способностью самостоятельного движения в неблагоприятных природных условиях («идутъ сморци мьглами»).

Предпринятая мною некогда попытка конъектурного чтения данной фразы, исходя из предположения, что 1) речь идет о бегстве Олега и 2) «сморцы» «Слова...» являются мн. числом слова «смречь», т. е. 'кедр', каковое могло быть таким же названием типа древнерусского судна, как «ёла» или «дубок»[29] (как писал К. Мошинский, «исконно славянское слово *jedla, *jedlь — 'ель' у западных славян изменило свое значение, начав обозначать (...) 'пихту', а ель получила новое наименование *smerkъ»[30]), сейчас может быть пересмотрена в своей второй части, поддающейся более простому переводу и истолкованию. Мнимая сложность определения лексемы «сморци» заключается в том, что, несмотря на упоминание моря в ПВЛ[31] и в «Слове о полку Игореве», причем в тексте последнего в самых разных значениях[32], несмотря на тесную связь жизни и быта древней Руси именно с морем, о чем свидетельствуют договоры с греками, в корпусе древнерусской письменности домонгольского времени практически отсутствуют какие-либо производные от «моря» слова, кроме прилагательного «морьскыи»[33]. Даже самое раннее определение человека, связанного своей жизнью и деятельностью с морем, — «мореходецъ», т. е. 'мореплаватель', 'мореход', зафиксировано в письменности лишь второй половины XVII в.[34], поскольку уникальное определение моряка — «морянинъ»[35] оказывается толь-

ко точным переводом греческого слова θαλάσσιον, так же как и приводимая в словаре Дьяченко со ссылкой на Миклошича лексема «моръnарь»[36].

Естественно, такая ситуация означает отсутствие не соответствующих терминов в практике речевого общения древней Руси, а всего только текстов, отражающих терминологию морского дела и профессии людей, в нем занятых, в первую очередь тех, кого мы теперь называем «моряками» и кто обеспечивал, с одной стороны, регулярные торговые сношения морем между киевской Русью и Византией, а с другой — мог способствовать успешному возвращению из этой же Византии на Русь Олега Святославича.

Вот почему, отказываясь и теперь видеть в «сморцах» древнерусской поэмы «смерчи» или собственно морские суда, я полагаю, что здесь мы сталкиваемся с переосмыслением слова «морци», т. е. моряки' (по образцу: «пешець» — «пешьци»[37], «морець» — «морци»), продолжающего бытовать в русском языке и посейчас в таких сложных словах, как «беломорцы», «черноморцы» и пр. Такое объяснение лексемы «сморци/морцы» не противоречит как описанию природной обстановки (море, ночь, туман) и возможности самостоятельного движения субъекта («идут сморци»), так и отождествлению этих людей со спутниками Олега Святославича в его пути на родину («идуть морци мьглами»). Последующее приобретение лексемой «морци» начального «с» (если оно не исконное — 'люди с моря') могло произойти как под пером автора «Слова...» в конце XII в., так и позднее, в конце XIV или в XV в., в силу незнакомства переработчика текста с морской обстановкой и, наоборот, знакомства со словом «смерчь», с помощью которого он создал столь впечатляющую картину природы, на протяжении двух веков завораживающую исследователей древнерусской поэмы.

«Тогда при Олзе Гориславличи...» Споры, которые подспудно сопровождают комментарий к «Олегу Гориславличу» «Слова...», начиная с попыток обнаружения князя с таким отчеством и кончая объяснением последнего в качестве уничижительного определения Олега Святославича со стороны его современников, на чем особенно настаивал в своих работах Б. А. Рыбаков[38], основаны, как мне представляется, на недоразумении, в особен-

ности после того, как изучение древнерусской письменности и находки берестяных грамот показали достаточную распространенность такого определения в качестве имени собственного в прошлом[39]. Если же к этому напомнить о бытовании в наши дни как мужского, так и женского имени Горислав/Горислава, то все его толкования в качестве 'горестной славы', 'горькой славы' и пр. оказываются совершенно несостоятельны.

Действительно, зная об изначальной охранительной магии имени, трудно представить, чтобы кто-либо из родителей, нарекая ребенка «Гориславом» или «Гориславой», отважился бы тем самым заранее обрекать его на горе и нужду в последующей жизни. И тот факт, что имя это не табуировано, объясняется совсем другим смыслом, который оно в себе несет, поскольку его определяющая часть обозначает не «горе», как привыкли повторять филологи и историки, а пожелание «горения», высказанное в императиве, что и зафиксировано соответствующими словарями[40]. Об этом можно было догадаться и ранее, обратив внимание всего только на написание этого имени, в корне которого неизменно присутствует не безударное «е», предполагающее ударение на предшествующем «о» («Гòрислава / Гòриславлич»), а подударное «и» — «Горислава», «Гориславлич», точно так же как это можно видеть в названии птицы «горихвостка», которую вряд ли кто заподозрит в 'горе с хвостом' («гòрехвостка»), в названии растения «горицвет» (а не «гòурецвет»), которое подчеркивает его 'горящий', 'огненный' облик («огонёк»), наконец, в известной «горилке», получившей свое название от способности гореть. Следует отметить, что еще А. С. Орлов, рассматривая происхождение прозвища Рогнеды — «Горислава», в одной из своих работ уже высказал предположение, что оно может толковаться как «*горящая, блистающая славой*», однако тут же почему-то определил эту славу «*горькой*»[41].

Между тем, именно на таком странном, прямо противоречащем законам русского языка основании строится до сих пор многими историками оценка действий как Олега Святославича, так и его внука Игоря Святославича и делаются далеко идущие «оргвыводы». Мне думается, что покончить с этим раз и навсегда можно, только соблюдая законы русской речи и не добавляя в нее тенденциозной отсебятины.

Таким образом, сейчас можно говорить уже не о шести «загадках» текста древнерусской поэмы, поскольку истоки четырех из них лежат во времени, предшествующем созданию «Слова...», а только о двух. Это выявленная Р. Манном «*свадебная обрядовость*» поэмы и предельно выраженная антиполовецкая «фобия» текста «Слова...», причем последняя не находит никакого подтверждения ни в реальной обстановке 1185 г., ни в русско-половецких отношениях XII в., ни в семейных связях семьи Игоря Святославича и всех «ольговичей».

Начнем с первой — с наблюдений Р. Манна, прямо связанных с событиями 1185 г.

Находящаяся в самом начале повествования о походе, сразу же за описанием солнечного затмения, фраза «спала князю умь по хоти, и жалость ему знамение заступи» в известной мере предопределяет все развитие последующих событий в «Слове...», а потому неизменно привлекала к себе внимание исследователей, предпринимавших попытки ее истолкования. Не обращаясь к рассмотрению всех вариантов, главные из которых отмечены в ЭСОПИ[42], отмечу только, что ближе всего к ее правильному чтению (но не истолкованию) подошла Э. Я. Гребнева, реконструировавшая понимание этой фразы И. М. Снегиревым как «*сжигало* (что? — *А. Н.*) *князю ум (мыслями, беспокойством) по супруге... и жалость заслонила ему знамение*»[43], хотя в данной ситуации остается совершенно непонятно, каким образом беспокойство об оставленной в Новгороде Северском или Путивле жене могло заставить Игоря пренебречь знамением и отправиться дальше в степь.

Более того, следует отметить, что лексема «спала» соответствует совершенному виду прошедшего времени глагола «пасть», а не 'палить, сжигать', причем указывает на женский род существительного «умь», в свою очередь заставляя видеть здесь не «ум» (т. е. 'разум'), а «мысль». Если к этому добавить, что лексема «супруга» в данном случае не идентична древнерусскому (древнеславянскому) слову «хоть», эквивалентом которого скорее будет 'желанная', 'любимая', 'милая', наконец, 'жена', то первую половину данной фразы правильнее перевести «запала князю мысль (дума) о милой». Только таким образом ее вторая половина оказывается в соответствии с первой, поскольку в ней объясняется,

что «и желание [увидеть ее, встретиться с ней] превозмогло [заступило, заслонило] [зловещие] предзнаменования».

Таков точный смысл фразы, определяющей дальнейшее развитие действия, невозможной по отношению к Игорю Святославичу даже в истолковании Э. Я. Гребневой, поскольку «*беспокоясь об оставленной супруге*», он все же уехал из дома. Поэтому правомерно задать вопрос: а насколько справедливо утверждение, что эта фраза относится к Игорю?

Для сомнений в столь, казалось бы, безусловном факте есть все основания, в первую очередь те, что представлены в самой этой фразе, прямо сообщающей, что желание некоего князя соединиться с женой / милой (т. е. мысль о любимой) заслонило (отодвинуло в сторону) возникшее на его пути к ней препятствие в виде зловещих предзнаменований. Уже эта экспозиция, как можно видеть, исключает из числа таких князей Игоря Святославича, который, наоборот, оставлял свою жену, даже если и мог приложить к ней определение «любимая». В таком же положении находился и Ярослав Святославич со свой «красной Глебовной». Вряд ли эта фраза могла относиться и к Святославу Ольговичу, который родился в 6675/1166 г.[44] и к моменту похода был самостоятельным князем рыльским, т. е. безусловно уже был женат; тем более, что и в жизни и в сюжете он играл второстепенную роль, исключающую возможность вынесения его имени в определяющие строки поэмы.

Таким образом, единственным князем, о котором это могло быть сказано в данной ситуации, остается Владимир Игоревич, сын Игоря Святославича, который не был женат, но уже получил в качестве своего удела пограничный со Степью Путивль, а потому должен был в ближайшее же время жениться, т. к. оба эти события (получение удела и женитьба) в княжеских семьях на Руси совпадали по времени, будучи приурочены к 15-тилетию юноши, как то устанавливают Эклога и Прохирон, а также практика княжеских браков на Руси в это же время[45].

Теперь посмотрим, насколько такой неожиданный вывод, подменяющий привычного героя другим, Игоря — Владимиром, может найти подтверждение в тексте древнерусской поэмы.

Я полагаю, что никто не решится оспаривать тезис о «закольцованности» литературного, а тем более поэтического сюжета

любого средневекового произведения, когда обозначенный в самом ее начале персонаж должен быть упомянут и в заключительных строках. В отношении Владимира Игоревича такое правило в «Слове...» соблюдено, поскольку в его финале «здравица» возглашается не только Игорю и Всеволоду, но и названному полным именем Владимиру Игоревичу, разговорам о свадьбе которого на Кончаковне посвящена почти вся заключительная часть поэмы. Другими словами, «Слово...», согласно литературным канонам средневековья, завершается свадьбой, в данном случае свадьбой молодого путивльского князя и дочери половецкого хана.

Выше я уже писал, что браки в средневековье заключались не скоропалительно, им предшествовали долгие и сложные переговоры между семьями родителей, которые безусловно имели место и в данном случае, так что можно с абсолютной уверенностью утверждать, что женитьба Владимира Игоревича на дочери Кончака была одной из главных причин семейного выезда родственников молодого путивльского княжича в Степь. Об этом же напоминает и статья американского исследователя Р. Манна, заметившего, что древнерусская свадебная символика «красной нитью» проходит по тексту всей древнерусской поэмы.

Таким образом, исходя из наблюдений над финалом поэмы, можно попытаться реконструировать ее начало, где предположительно речь должна была идти в первую очередь о Владимире Игоревиче, а не об Игоре Святославиче. Подтверждение этому можно видеть в уже разобранной фразе о «хоти», но не только. Другим аргументом в пользу такого заключения может служить любопытное наблюдение Б. А. Рыбакова, который в одной из своих популярных статей выделил начальные строки поэмы **«Почнем же, братие, повесть сию от старого Владимера (до нынешняго Игоря)»**, пояснив, что «*имя Игоря сознательно поставлено мною в скобки*», так как оно «*или вставлено позднее, или неудачно перемещено*»[46]. Оставляя в стороне причины, по которым Рыбаков полагал последующие строки первоначально не относившимися к Игорю, я так же считаю, что имя Игоря на этом месте не изначально: оно находится в неправомерной оппозиции к указанному здесь «Владимиру», поскольку предваряющие их эпите-

ты «старый» и «нынешний» требуют обязательного в таком случае тождества имен.

Другими словами, здесь прослеживается ситуация, когда автор противопоставлял двух «Владимиров» – прежнего и теперешнего, – причем последний был назван не по имени, а по отчеству – «до нынешнего Игоревича», так как это больше отвечало поэтике и ритмике фразы. Позднее, при переделке поэмы, «Игоревич» был переделан в «Игоря», что нарушило метрику, однако позволило заменить ничем не примечательного князя его отцом, деяния которого летопись подробно описывала на протяжении четверти века.

Эти наблюдения подкрепляют высказанное мною ранее предположение об исходном сюжете поэмы о событиях 1185 г., поводом для которых стала женитьба новоиспеченного путивльского князя Владимира Игоревича, отправившегося за своей будущей женой в Степь[47] и в силу этого естественного желания пренебрегшего недвусмысленным небесным знамением.

При учете всех этих фактов наблюдения Р. Манна играют роль замкового камня в своде, подтверждая исторические выводы филологическими, фольклорными и этнографическими аргументами. Другими словами, как я писал не раз, первоначальный замысел автора «Слова...» состоял в том, чтобы рассказать о перипетиях свадебной поездки молодого «Ольговича» в Степь за женой, результатом чего стал не только новый русско-половецкий брак, но и замирение между Русью и Степью на несколько последующих лет, что и подтверждается летописными данными. Это была поэма о любви и о мире со знамениями, схватками, неожиданными препятствиями и счастливым концом, полная страстей и героики, как этого требовали читатели того времени. И в этом отношении «Слово...» оказывается действительно типичным произведением феодального средневековья от берегов Атлантики до островов Тихого океана[48].

Следовательно, последний вопрос или последняя основополагающая загадка «Слова о полку Игореве» сводится к тому, когда его текст потерял все эти черты и приобрел совершенно новые – конфронтацию со Степью, явную враждебность к половцам, замену Владимира Игоревича его отцом и, главное, настойчивые

призывы к русским князьям поспешить на Дон: **«Дон ти, княже, кличетъ и зоветь князи на победу!»**

В этом плане особенный интерес для исследователя представляют две остающиеся не известными нам редакции (3 и 4) текста «Слова...», филологически обоснованные Л. П. Жуковской, одна из которых (скорее всего, 4-я) должна была иметь место в конце XIV или в первой четверти XV в., после Куликовской битвы, будучи прямым на нее откликом. Основание для такого заключения я вижу: 1) в настойчивом «педалировании» темы Дона, который не играл и не мог играть никакой роли в событиях 1185 г.; 2) в изображении «железных полков половецких», составлявших основу ордынского войска; 3) в той действительной опасности, которую представляли в этом новом своем качестве половцы, превратившиеся к концу XIV в. из ближайших родственников русских князей в их непримиримых противников; 4) в акцентировании их «поганства», которое может объясняться только принятием основной массой половцев к этому времени мусульманства, тогда как их предки, донские («дикие», т. е. независимые от киевских князей) половцы, в первую очередь, их аристократия (Шаруканиды), судя по всему, уже в середине XII в. были христианами; наконец, 5) в том влиянии, какое «Слово...», будучи переработано после Куликовской битвы, оказало на рассказ Ипатьевской летописи о походе Игоря, маркировав его такими лексемами конца XIV в., как «черные люди» и «отроци боярские», и введя «уряжение полков» на берегу Сюурлия, что оказывается в вопиющем противоречии с началом рассказа, где речь идет только о «дружине» Игоря.[49]

Вероятно, последующие исследователи смогут более точно выяснить не только количество редакций интересующего нас текста, но и провести определенную работу по его расслоению, следуя хронологии изменений. Однако главным в предлагаемой мною концепции является подход к тексту «Слова о полку Игореве» как к типичному средневековому произведению с долгой рукописной традицией, отразившейся как на тексте, так и на его содержании. Последнее обстоятельство не только снимает все основные (структурные) загадки поэмы, но и позволяет исследовать ее текст так же, как происходит исследование любого памятника средневековья, содержащего, кроме первоначальной

основы, еще и многочисленные добавления, переработки, осмысления, в этом своем виде становясь базой для создания совершенно нового произведения, в котором оказываются естественно инкрустированы фрагменты разновременных произведений, использованных последовательной цепью авторов и редакторов.

До сих пор это применялось только по отношению к произведениям, следующим по времени за «Словом...», чьи тексты напрямую зависели от его текста – по отношению к «Задонщине» и «Сказанию о Мамаевом побоище». Что касается самого «Слова...», то оно неизменно провозглашалось «вершиной» при столь же неизменном отрицании каких-либо предшественников у его автора, как если бы древнерусская поэма в своем совершенстве могла возникнуть сразу и на пустом месте. Более того, реакция многих специалистов-филологов на изложенные в моих работах положения убеждает меня, что они просто не понимают о чем, собственно, идет речь, поскольку у нас до сих пор законы становления и развития средневековой литературы обычно рассматриваются в отрыве от самих текстов и наоборот. Последнее, как я уже говорил, можно отчетливо наблюдать на примере «Слова о полку Игореве», когда один из основных законов формирования средневекового произведения – зависимость «авторского текста» от текста его предшественников – ни разу не был даже упомянут теми его исследователями, которые в остальных случаях достаточно широко использовали его в своих трудах.

Вот почему я посчитал необходимым еще раз напомнить о существовании третьей, аргументированной точки зрения на важнейший памятник отечественной истории и литературы, каким является «Слово о полку Игореве», чтобы возможно доступнее объяснить необходимость применения изложенных выше принципов исследования в практике его научного анализа.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». Вып. 1–6 / Сост. В. Л. Виноградова. М.; Л., 1965–1984; *Булахов М. Г.* «Слово о полку Игореве» в литературе, искусстве, науке. Мн., 1989; Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 1–5. СПб., 1995 (далее – ЭСОПИ).

[2] *Манн Р.* Свадебные мотивы в «Слове о полку Игореве» // ТОДРЛ. Т. 38. Л., 1985. С. 514–519.

[3] *Зимин А. А.* Когда было написано «Слово»? // Вопр. литературы. 1967. № 3. С. 135—152. Подробная библиография публикаций историка по этому вопросу приведена в ЭСОПИ. Т. 2. СПб., 1995. С. 225.

[4] *Лихачев Д. С.* «Слово о полку Игореве» и особенности русской средневековой литературы // *Лихачев Д. С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978. С. 15—16.

[5] *Робинсон А. Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI—XIII вв.: Очерки литературно-исторической типологии. М., 1980.

[6] Напр., из последних по времени: *Адрианова-Перетц В. П.* «Слово о полку Игореве» и памятники русской литературы XI—XIII вв. Л., 1968; *Колесов В. В.* Ударение в «Слове о полку Игореве» // ТОДРЛ. Т. 31. Л., 1976. С. 23—76.

[7] Примером одной из наиболее ярких работ последнего направления является книга А. А. Гогешвили: Три источника «Слова о полку Игореве»: Исследование. М., 1999.

[8] «Слово о полку Игореве»: К 175-летию первого издания: Конференция в Москве // Вестник АН СССР. 1976. № 3. С. 91; Научная конференция, посвященная 175-летию первого издания «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве»: Памятники литературы и искусства XI—XVII веков. М., 1978. С. 303—304.

[9] *Никитин А. Л.* Наследие Бояна в «Слове о полку Игореве»: Сон Святослава // «Слово о полку Игореве»: Памятники литературы и искусства XI—XVII веков. М., 1978. С. 112—133.

[10] *Истрин В. М.* Очерк истории древнерусской литературы. Пг., 1922. С. 57.

[11] *Орлов А. С.* К изучению средневековья в русской литературе // Памяти П. Н. Саккулина: Сб. ст. М., 1931. С. 192.

[12] *Лихачев Д. С.* Текстология: Краткий курс. М.; Л., 1964. С. 62; *Он же.* Текстология на материале русской литературы X—XVII веков. Л., 1983. С. 45 и др.

[13] На самом деле, между «Словом о полку Игореве» и такими устными произведениями европейского Средневековья, как «Песнь о Роланде», «Песнь о моем Сиде» или «Жеста о Гильоме Оранжском», с которыми его обычно сравнивают, нет ничего общего ни в сюжете, ни в содержании, ни в структуре, ни в жанре.

[14] Наиболее подробно вопросы эти рассмотрены в: «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла: К вопросу о времени написания «Слова». М.; Л., 1966.

[15] *Жуковская Л. П.* О редакциях, издании 1800 г. и датировке списка «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» и его время. М., 1985. С. 68—125.

[16] *Никитин А. Л., Филипповский Г. Ю.* Хтонические мотивы в легенде о Всеславе Полоцком // «Слово о полку Игореве»: Памятники литературы и искусства XI–XVII веков. М., 1978. С. 141–147.

[17] *Никитин А. Л.* О купчей на «землю Бояню» // *Никитин А. Л.* Основания русской истории. М., 2001. С. 389–404.

[18] *Гупало К. Н.* Подол в древнем Киеве. Киев, 1982. С. 7–32.

[19] *Святский Д.* Астрономические явления в русских летописях с научно-критической точки зрения. Пг., 1915. С. 12.

[20] *Никитин А. Л.* Наследие Бояна в «Слове о полку Игореве»: Сон Святослава // *Никитин А. Л.* «Слово о полку Игореве»: Тексты. События. Люди. М., 1998. С. 32–52.

[21] *Никитин А. Л.* К вопросу стратификации «Слова о полку Игореве» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 1. М., 1989. С. 135–187.

[22] ЭСОПИ. Т. 5. СПб., 1995. С. 13.

[23] *Шарлемань Н. В.* Заметки натуралиста к «Слову о полку Игореве» // ТОДРЛ. Т. 8. М.; Л., 1951. С. 54.

[24] ЭСОПИ. Т. 5. СПб., 1995. С. 14–15.

[25] *Шарлемань Н. В.* Заметки натуралиста... С. 54.

[26] Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». Вып. 5. Л., 1978. С. 180.

[27] См., напр.: *Соловьев А. В.* Восемь заметок к «Слову о полку Игореве» // ТОДРЛ. Т. 20. М.; Л., 1964. С. 377–378.

[28] *Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. 3. СПб., 1903. Стб. 449–450.

[29] *Никитин А. Л.* Наследие Бояна в «Слове о полку Игореве»: Сон Святослава... С. 129.

[30] Цит. по: *Филин Ф. П.* Образование языка восточных славян. М.; Л., 1962.

[31] *Творогов О. В.* Лексический состав «Повести временных лет». Киев, 1984. С. 82, 171, 195.

[32] *Никитин А. Л.* Наследие Бояна...С. 128.

[33] *Срезневский И. И.* Материалы для Словаря... Т. 2. М., 1895. Стб. 176; *Дьяченко Г.* Полный церковно-славянский словарь. М., 1899. С. 317.

[34] Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 9. М., 1982. Стб. 264.

[35] *Срезневский И. И.* Материалы для Словаря... Т. 2. М., 1895. Стб. 176.

[36] *Дьяченко Г.* Полный церковно-славянский словарь... С. 317.

[37] *Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. 2. СПб., 1895. Стб. 1792.

[38] *Рыбаков Б. А.* «Слово о полку Игореве» и его современники. М., 1971.

[39] Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». Вып. 1. М.; Л., 1965. С. 169; ЭСОПИ. Т. 2. СПб., 1995. С. 47–48; *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте из раскопок 1977–1983 годов. М., 1986. С. 271.

[40] Напр.: *Петровский Н. А.* Словарь русских личных имен. М., 1966. С. 90.

[41] *Орлов А. С.* Слово о полку Игореве. М.; Л., 1946. С. 108.

[42] ЭСОПИ. Т. 5. СПб., 1995. С. 190–193.

[43] *Гребнева Э. Я.* «Слова запутаны» (к пониманию фразы «Спала князю умь...» в «Слове о полку Игореве» // Исследования «Слова о полку Игореве». Л., 1986. С. 114.

[44] ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. СПб., 1908. Стб. 526.

[45] Как указывал И. Е. Забелин, исходя из статей Прохирона, по византийским законам совершеннолетие для мужчин наступало в 14 лет, для женщин – в 12 лет (*Забелин И. Е.* Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетии. М., 1901. С. 85). Согласно же установлениям Эклоги, брачный возраст для мужчин начинался с 15 лет, для женщин – с 13 лет (Эклога: Византийский законодательный свод VIII века. М., 1965. С. 44–45). Судя по тому, что в 1187 г. Ростислав Рюрикович, которому в это время уже исполнилось 15 лет, был повенчан с Верхуславой Всеволодовной, которой исполнилось всего восемь лет (Ипатьевская летопись. Стб. 658), браки на Руси могли заключаться для женщин и ранее, если только в данном случае речь идет о бракосочетании, а не о обручении, которое, согласно Эклоге, могло иметь место начиная с семи лет.

[46] *Рыбаков Б. А.* Историческая канва «Слова о полку Игореве»: «Старый Владимир» // Наука и жизнь. 1986. № 10. С. 103.

[47] Подробнее см.: *Никитин А. Л.* По следам князя Игоря // «Слово о полку Игореве»: Тексты. События. Люди. С. 331–348.

[48] *Никитин А. Л.* О подвигах, о славе... о любви? // *Никитин А. Л.* Слово о полку Игореве: Тексты. События. Люди...С. 158–169; *Он же.* По следам князя Игоря // Там же. С. 331–348.

[49] См.: *Никитин А. Л.* Датирующие реалии Ипатьевской летописи о походе 1185 г. на половцев // *Никитин А. Л.* Основания русской истории. С. 456–482.

А. М. Зеленокоренный

О НЕКОТОРЫХ ВЫРАЖЕНИЯХ ИЗ «СЛОВА О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

Лексика «Слова о полку Игореве» всегда привлекала и продолжает привлекать внимание исследователей своим богатством и многоплановостью.

Особый интерес вызывают слова и выражения, в других памятниках письменности не встречающиеся, а также слова, содержание которых, несмотря на прежнюю «оболочку», претерпело с течением времени кардинальные изменения.

Большинство исследователей исходило и исходит из того, что «изучение лексики "Слова", — как отмечал И. П. Еремин, — открывает блестящие перспективы для толкования его текста, позволяет по-новому прочесть места, давно кажущиеся ясными»[1]. Не стоит поэтому удивляться, что постоянно появляются все новые и новые, часто более удачные варианты переводов отдельных слов и фраз, хотя прежние переводы в течение длительного времени казались единственно правильными и, по этой причине, незыблемыми. Примером могут служить некоторые фразы из следующего обращения к князьям:

Ярославе и вси внуце Всеславли!
Уже понизить стязи свои,
вонзить свои мечи вережени!
Уже бо выскочисте изъ дѣдней славѣ.

О них и пойдет речь в настоящей статье.

I. «Понизить стязи»

Мало, пожалуй, найдется других словосочетаний, которые могли бы «похвастаться» таким обилием вариантов перевода, как это.

Со словом «стяг» никаких проблем не было. В древнерусской письменности домонгольского периода оно встречается в основном в двух значениях: боевой отряд, подразделение и боевое знамя. В рассматриваемом отрывке слово «стязи» употреблено в значении «боевые знамена».

Совсем другое дело с глаголом «понизить». Мало того, что в ходе большинства переизданий первопечатного текста «Слова» у этого глагола стали заменять окончание -ТЬ на -ТЕ, так возникли еще и большие трудности с переводом его на современный русский язык[2].

В древнерусских памятниках письменности этот глагол встречается крайне редко, и то только в переносном значении. Известно его употребление в «Изборнике» 1076 г.: «Боуди пониженъ главою, высокъ же оумьмь». Поэтому содержание глагола «понизить» переводчикам пришлось определять только по контексту, в котором он встретился в «Слове о полку Игореве».

В. В. Колесов обратил внимание на то, что в «Слове» «глаголы без приставки обычно сохраняют свое конкретное значение, а приставки (“при”, “по”) сообщают им новые качества, в основном с переносными значениями»[3]. В этот ряд можно поставить и глагол «понизить» («низить» с приставкой «по»). Из этого следует, что как в приведенном выше примере из «Изборника» 1076 г. («пониженъ главою»), так и во фразе «понизить стязи» глагол употреблен в переносном значении. Именно это обстоятельство и вызвало такой разнобой в переводе его на «употребляемое ныне наречие».

Обращает на себя внимание факт замены во многих переводах глагола «понизить» различными синонимами. По-видимому уже в конце XVIII – начале XIX в. сочетание «понизить стяги» «резало слух» как первым издателям, так и многим переводчикам, в связи с чем и стала проводиться замена глагола другими глаголами, близкими по значению; можно предположить, что он

рано ушел из военной лексики, в сочетании со стягом он нигде больше не встречается.

В настоящее время глагол «понизить» стал малоупотребителен, имеет значение 'сделать более низким', приобретя, таким образом, характер почти специфического технического термина («понизить напряжение тока», «понизить цены» и т. д.).

Выбор синонима глаголу «понизить» отражает как разное понимание переводчиками смысла обращения к князьям, так и, не в последнюю очередь, разную степень знакомства с воинской терминологией.

Важность знания специфической терминологии переводчиками очень хорошо подчеркнул А. М. Камчатнов. Он отметил ряд требований, которые должны предъявляться переводчику древнего текста. Среди них, как пишет А. М. Камчатнов, «необходимо знание той терминосистемы, которая выражает те же понятия на современном русском языке. Наконец, общим требованием является знание того предмета, которому посвящен исследуемый текст»[4].

Часто, однако, эти требования нарушаются.

Встречаются переводы, в которых глагол «понизить» сохраняется в неизменном виде и не заменяется синонимом. Очевидно, переводчики усматривают в этом выражении только механическое действие по опусканию полотнища знамени («стяга»), отказывая ему в метафоричности (Н. Ф. Грамматик, О. Ф. Миллер, Г. П. Шторм в 1934–38 гг. и др.)[5].

Некоторые переводчики в качестве синонимов берут такие глаголы, которые в сочетании со знаменем обычно употребляются при траурных церемониях («склонить стяги», «склонить к сырой земле знамена», «приспустить знамена» и т. д.)[6]. Подобные переводы оказали влияние и на составительницу «Словаря-справочника "Слова о полку Игореве"» В. Л. Виноградову. В качестве основных синонимов для глагола «понизить» она взяла глаголы «склонить» и «опустить»[7].

Между тем, в воинской практике знамена «склоняются» только при отдании почестей памятникам и во время похорон при опускании гроба в могилу (ст. 353 и 359 Устава гарнизонной и караульной службы ВС РФ)[8], а приспускаются — в знак государственного траура.

Прямым оскорблением в адрес названных князей звучит такой, например, перевод: «Стяг ваш в лохмах, меч лишь годен на изруб»[9].

Среди современных переводчиков довольно широкое распространение получила точка зрения, согласно которой глагол «понизить» в сочетании со стягом имеет лишь одно значение — «признание поражения»[10]. При этом глагол «понизить» неоправданно приравнивается по своему содержанию к отсутствующим в «Слове» глаголам «повергнуть» и «бросить». Представляется, что взгляд на него как на признание поражения не совсем правильно передает содержание рассматриваемого обращения к князьям.

Здесь чувствуется определенное влияние позиции Е. В. Барсова, который, считая Ярослава одним из полоцких князей, усматривал в выражении «понизить стязи» совет «всеславовым внукам сложить свое оружие»[11]. Это положение, никак Е. В. Барсовым не аргументированное, не нашло особой поддержки у других исследователей, поскольку совсем не увязывалось с упоминанием в этом обращении половцев и «Руской земли». Слишком далеко находились полоцкие князья от Степи.

Взгляд на выражение «понизить стязи» как на признание поражения приводит его сторонников к утверждению о том, что все князья-адресаты данного обращения призываются взаимно признать себя побежденными[12]. Но ничего подобного в рассматриваемом тексте нет. С такой точкой зрения вряд ли можно согласиться. Сомнительно, что во второй половине XII века можно было обратиться к князьям с призывом признать свое поражение. Это был период расцвета культа княжеской чести и славы, что подтверждается многочисленными примерами из древнерусских письменных источников.

Достаточно привести ответ смоленских князей на ультиматум Андрея Боголюбского, требовавшего в 1172 г. сдать крепость Вышгород: «мы до сихъ поръ почитали тебя какъ отца по любви; но если ты прислалъ къ намъ съ такими рѣчами, не какъ къ князю, а какъ къ подручнику и простому человѣку, то дѣлай, что замыслилъ, а Богъ насъ разсудитъ!»[13]

Герой «Слова» князь Игорь и его союзники, отправляясь в свой, ставший неудачным, поход, заявляли: «Пойдем тако же особе, хвалы добудемъ»[14]. По версии Ипатьевской летописи,

Игорь, оказавшись в плену, полагал, что Бог наказал его не за поиск славы себе, в чем его обвинял великий киевский князь Святослав, а за «разорение христиан» в междоусобных войнах.

В «Русской Правде» имелись статьи, предусматривавшие суровые санкции за ущерб, причиненный чести князя[15]. Да и само «Слово о полку Игореве», по ставшей классической оценке В. Ф. Ржиги, «является высшей ступенью расцвета того песнотворчества славы, которое культивировалось в княжеской среде феодальной Киевской Руси»[16].

Так обстоит дело с якобы имевшим место призывом к князьям «признать собственное поражение».

Скорее всего, выражение «понизить стязи» употреблено иносказательно, метафорически, в смысле 'прекратить крамолы', 'прекратить междоусобицы', для начала которых стяги «ставились» или «наволачивались». В этом заключается весь пафос рассматриваемого обращения к князьям, поскольку княжеские «крамолы» мешали организации совместного отпора агрессивным соседям как на востоке (половцам), так и на западе (литовским племенам).

Для выражения мысли автора «Слова о полку Игореве» современными лексическими средствами более подходящими были бы слова «свернуть знамена», «свернуть стяги» или, как у А. Ф. Вельтмана, «сложить» их.

В нынешней воинской практике выражение «свернуть знамена» означает завершение или прекращение какого-либо мероприятия, если для его проведения знамена выносились из мест хранения и «развертывались» (ст. 15 Устава внутренней службы ВС РФ)[17].

2. «Уже бо выскочисте изъ дѣдней славѣ»

Фраза эта переводится почти единообразно, без особых вариантов, начиная с первых издателей «Слова о полку Игореве».

Смысл, который вкладывает в нее большинство исследователей и переводчиков, состоит в том, что князья — Ярослав и внуки Всеслава — стали недостойны славы, заслуженной их «дедами» на поле брани, не дотянули до нее, как будто даже опозорили своих дедов.

Наиболее полно эту мысль выразил Л. А. Дмитриев, считавший, что «внуки» «очень далеко отошли от славы дедов; недостойны, лишились славы дедов, т. к. навели поганых на Русскую землю» [18].

Имеющиеся многочисленные переводы, единые по смыслу, различаются лишь синонимами, употребляемыми вместо непонравившегося глагола «выскочисте» (аорист, 2-е л., мн. ч.): «отскочили вы от дедовской славы» (В. А. Жуковский); «лишились вы славы дедов», «погубили славу, перешедшую от дедов» (Д. С. Лихачев); «выпали из дедовой славы» (Г. П. Шторм) и т. д. [19] А. К. Югов, полагавший, что внуки просто «отвержены от дедовской славы», резко возражал против употребления глаголов «выскочить», «выпасть» и др., считая их далее «комическими», поскольку они являются показателем «буквализма в переводе», а буквализм – это, по его мнению, «враг поэзии подлинника». «Зачем же, спрашивается, в трагическую скорбную укоризну вносить комический элемент?!» [20]. В этих словах виден намек на варианты переводов Г. Шторма и Д. С. Лихачева, с которыми он не был согласен. Однако возражений против самого смысла переводов не было.

Между тем, как становится очевидным, в имеющихся переводах допускается смешение понятий. Большинство исследователей имеет в виду боевую бранную славу дедов. Д. С. Лихачев, например, прямо говорит об этом в «Объяснительном переводе»: «Ибо лишились вы [подлинной боевой] славы ваших дедов» [21]. А ведь в рассматриваемом обращении к князьям речь идет совсем о другой их славе, гордиться которой нет никакого резона. Это не такой случай, как, например, с черниговскими воями, которые «полки побеждают, гремячи в прадеднюю славу».

И в самом деле, в этом обращении князья-адресаты – Ярослав и внуки Всеслава – призывались «понизить стязи» и «вонзить мечи», т. е. покончить с крамолами, мешавшими организации совместного отпора «поганым». Вместо участия в совместных действиях названные князья сами наводят «поганых» на свои земли. Именно в этом смысл обращения:

Уже бо выскочисте изъ дѣдней славѣ.
Вы бо своими крамолами

начасте наводити поганыя
на землю Рускую,
на жизнь Всеславлю.

Так о какой же славе идет здесь речь? Чем же «славным» отличались деды «нынешних» князей? На чем особенно акцентирует внимание автор «Слова»?

В «Слове о полку Игореве» много говорится о «дедах», об их «славе», однако в большинстве случаев это слава дурная, недостойная для подражания. Это «слава» тех, кто первым начал междоусобицы, кто первым привел половцев на Русскую землю.

Особенно негативно в этом плане характеризуется Олег Святославич, не случайно названный Гориславичем.

Той бо Олег мечемъ крамолу коваше,
и стрелы по земли сѣяше.

И далее:

Тогда при Олзѣ Гориславичи
сѣяшется и растяшеть усобицами,
погибашеть жизнь Даждь-Божа внука,
въ княжих крамолахъ
вѣци человѣкомъ скратишась.
Тогда по Руской земли
рѣтко ратаѣвѣ кикахуть.

Такова слава одного из «дедов» — Олега Святославича.

А какова слава Всеслава Брячиславича, «деда» князей Полоцкой земли? Он, хоть и случайно, но хитростью («клюками») стал великим киевским князем, а до этого отличился в междоусобицах, причем превзошел в этом деле даже Ярослава Мудрого: «расшибе славу Ярославу». Известно, что Всеслав разграбил собор св. Софии в Новгороде, снял и увез в Полоцк ее колокола.

Нельзя не согласиться с А. М. Ранчиным, когда он пишет, что «В “Слове” изображено не “братолюбие”, а, напротив, распри “старых князей”». И далее: «Из всех событий времени “дедов” автор “Слова” описывает только междоусобные столкновения Олега и Ярославичей, Всеслава и сыновей Ярослава, рисуя страшные картины кровавых битв на Нежатиной Ниве и на Немиге» [22].

Итак, в свете вышесказанного никак нельзя утверждать, что внуки «не дотянули» до этой «славы» дедов, что внуки «очень далеко отошли» от нее. Хотя в «Слове» и не упоминается ни одно конкретное боевое столкновение между «нынешними» князьями, но в рассматриваемом обращении внуки прямо упрекаются в «крамолах», в ходе которых князья «наводят поганых» на свои земли, т. е. поступают точно так же, как и их деды.

Но деды «нынешних» князей тоже не были родоначальниками крамол.

В «Слове о полку Игореве» хорошо показано, что такими родоначальниками были «деды» нынешних «дедов», жившие в «лета Ярослава», т. е. прадеды и прапрадеды Ярослава и полоцких князей. Это – и сам «старый Ярослав» (Ярослав Мудрый), и его брат «Храбрый Мстислав», и его племянник Роман Святославич – «Красный Роман». Именно их воспевал Боян как героев «първых временъ усобицѣ». И не случайно восклицает автор «Слова»:

О! Стонати Руской земли,
помянувше пръвую годину
и пръвых князей.

Именно «стонати»!

История помнит кровопролитную войну между Ярославом Мудрым и его братом Мстиславом Храбрым, в результате которой Киевская Русь оказалась разделенной по Днепру. Правобережье досталось Ярославу, а левобережье – Мстиславу. История помнит и трагическую гибель Романа в ходе одной из междоусобиц.

Таковы были «прадеды». Значит, родоначальниками усобиц, как показывает автор «Слова», были «первые князья». Этих князей воспевал Боян, струны которого «сами княземъ славу рокотаху».

Разве, в этом свете, «правнуки» оказались хуже своих «прадедов»? Такие же усобицы, такие же «крамолы».

Однако, в отличие от Бояна, автор «Слова» резко осуждает междоусобицы «отъ стараго Владимера до нынѣшняго Игоря», и в этом видится разница в подходе двух поэтов к княжеским крамолам, разница в их гражданской позиции.

По мнению автора «Слова», Бояну ничего бы не стоило воспеть, прославить («ущекотатъ») и сепаратный поход Игоря.

По оценке Б. А. Рыбакова, «автор гневно осуждает княжеские усобицы в прошлом и настоящем, призывает князей сплотиться в едином походе против половцев» [23].

Струны автора «Слова» не «рокочут» славу современным ему князьям, особенно тем, кто ведет «крамолы». Он ясно видит причину навалившихся на Русскую землю бед:

Усобица княземъ на поганыя погыбе.

Создается впечатление, что, по оценке автора «Слова», Ярослав и полоцкие князья сделали больше, чем их деды, в разжигании междоусобиц, что они превзошли своих дедов в такой «славе». Рамки дедовской славы оказались тесными для внуков, поэтому внуки и выскочили из этих рамок.

В результате деяний внуков

погании съ всехъ странъ
прихождаху съ побѣдами
на землю Рускую.

Если раньше, при дедах, «поганые» приходили чаще всего по приглашению русских князей как союзники в межкняжеской борьбе, то теперь, при внуках, они самостоятельно хозяйничают в княжеских владениях:

а князи сами на себе крамолу коваху;
а погании сами побѣдами нарищуще.

По Руской земли прострошася Половци,
аки пардуже гнездо.

По Рси, по Сули гради поделиша.

Таким представляется смысл фразы, в которой говорится, что нынешние князья «выскочили из дедовской славы».

Совсем по-другому стоит вопрос когда речь идет о личной боевой, ратной славе дедов. Эта «слава» тоже подчеркивается, и внуки здесь оказываются на должной высоте. Достаточно вспомнить и Святослава Киевского, который «притрепалъ своими сильными плъкы и харалужными мечи; наступи на землю Поло-

вецкую; притопта хлъми и яругы; взмути реки и озера; иссуши потоки и болота, а поганаго Кобяка изъ луку моря отъ желѣзныхъ великихъ плъковъ Половецкихъ, яко вихръ выторже»; и Буй-Тура Всеволода, который прыщет стрелами, «забывъ чти и живота, и града Чрънигова, огня злата стола, и своя милыя хоти красныя Глѣбовны свычая и обычая»; и самого князя Игоря, который «плъкы заворочаетъ»; и черниговские вои, которые «без щитов, с засапожниками полки побеждают, звонячи в прадеднюю славу»[24].

В этой связи трудно согласиться с мнением, высказанным А. М. Ранчиным в уже упоминавшейся работе, о том, что в «Слове» «время Всеслава и Ярослава явно противопоставлено нынешнему как героическое бесславному»[25]. Нет никакого сомнения в том, что автор совсем не идеализирует прошлое. Совершенно прав Б. А. Рыбаков, когда пишет: «Противопоставлял ли он (автор “Слова”. — *А. З.*) свое время старому, осуждая новое и идеализируя прошлое? Нет, ничего этого мы в “Слове о полку Игореве” не найдем. Его автора заботит лишь одно — опасность разрозненных сепаратных действий князей и настоятельная необходимость в условиях нового половецкого натиска 1170—1180-х годов объединения ими своих полков»[26].

3. Об одном замечании А. С. Пушкина к переводу «Слова о полку Игореве»

А. С. Пушкин в последние годы своей жизни проявлял повышенный интерес к «Слову о полку Игореве». Он, в частности, внимательно ознакомился с переводом «Слова», выполненным В. А. Жуковским, и сделал многочисленные замечания. Одно из них представляется весьма любопытным.

Выше уже говорилось о трудностях при переводе на современный русский язык глагола «понизить» во фразе «уже понизить стязи свои». Столь же трудным здесь оказалось и наречие «уже», поскольку оно чрезвычайно редко употреблялось непосредственно перед инфинитивом и перед повелительным наклонением. Обычно между ними встает какое-нибудь другое слово.

И сейчас, правда, можно встретить переводы с «уже» непосредственно перед повелительным наклонением («уже склоните

стяги свои»), отчего фраза звучит несовременно, хотя и считается переведенной на современный русский язык[27].

Многих переводчиков смущал внешне противоречивый факт употребления этого наречия, выражающего прошедшее, свершившееся действие, в сочетании с глаголом, означающим действие еще только ожидаемое (т. е. сочетание прошедшего с будущим). Часть переводчиков отбрасывает это наречие совсем, полагая, по-видимому, что оно не влияет на содержание отрывка (хотя «уже», по удачному определению Т. М. Николаевой, является «специфической словарной меткой эмоционально насыщенных контекстов»)[28].

Некоторые переводчики заменяют его другим наречием, частицей или даже глаголом. К этой группе относятся первые издатели («теперь приклоните...»), В. А. Жуковский («пришло преклонить...») и др.

В. А. Жуковский заменил в своем переводе наречие «уже» глаголом «прийти» в прошедшем времени — «пришло», а синонимом к глаголу «понизить» взял глагол «преклонить»:

Пришло преклонить вам стяги свои,
Пришло вам в ножны вонзить мечи поврежденные.

Здесь, в отличие от первопечатного текста 1800 г., действие представлено завершенным, князья как бы уже «преклонили стяги» (хотя, возможно, В. А. Жуковский вкладывал в форму «пришло» значение «настало время», «пришла пора»).

Именно к переводу данного отрывка относится одно из самых любопытных замечаний А. С. Пушкина. В находившейся у него писарской копии перевода В. А. Жуковского А. С. Пушкин заменил слово «пришло» на «пришлось». Кроме того, он счел более правильным писать в переводе не «внуки Всеславли», а «внуки Всеслава»[29].

Из этого следует, что перевод отрывка представлялся А. С. Пушкину примерно таким:

Ярослав и все внуки Всеслава,
Пришлось преклонить вам стяги свои,
Пришлось вам в ножны вонзить мечи поврежденные.

При таком варианте перевода завершенность действия в рассматриваемом отрывке становится еще более акцентированной, чем у В. А. Жуковского.

Можно предположить, что А. С. Пушкин увидел здесь не призыв к князьям-адресатам прекратить усобицы («крамолы»), не указание на действие, которое должно было свершиться только в будущем, а констатацию факта, т. е. указание на уже свершившееся действие. Другими словами, при таком предполагаемом варианте перевода нет призыва покончить с «крамолами», а есть сообщение о том, что и Ярослав, и внуки Всеслава уже прекратили усобицы именно из-за осознания того, что они «отскочили от дедовской славы».

В результате мог бы получиться любопытный перевод, непривычный для восприятия современным читателем «Слова о полку Игореве» и отличающийся от других переводов в пору, когда серьезные исследования лексики памятника только начинались.

В заключение можно сделать общий вывод о том, что многозначность лексики «Слова» дает возможность по-новому осмысливать содержание многих имеющихся в нем слов и выражений.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Еремин И. П.* Лекции и статьи по истории древней русской литературы. 2-е изд. Л., 1987. С. 107.

[2] *Зеленокоренный А. М.* О глаголах «понизить» и «вонзить» в «Слове о полку Игореве» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 9. М., 1998. С. 33—35. Следует согласиться с мнением И. А. Мещерского и А. А. Бурыкина о том, что «иногда даже хорошо известные конъектуры нуждаются в дополнительных комментариях палеографического и филологического характера» (см.: *Мещерский Н. А., Бурыкин А. А.* Проблема критического текста «Слова о полку Игореве» // Исследования «Слова о полку Игореве». Л., 1986. С. 93).

[3] *Колесов В. В.* Лексика «Слова» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 3. СПб., 1995. С. 143.

[4] *Камчатнов А. М.* Фшюсовская терминология Изборника Святослава 1073 г. и ее перевод // Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому. М., 1987. С. 67.

[5] *Грамматин Н. Ф.* Слово о полку Игоревомъ, историческая поема, писанная въ начале XIII вѣка... М., 1823. С. 55; *Миллер Орест.* Опыт истори-

ческого обозрения русской словесности... 2-е изд. СПб., 1855. С. 370; *Шторм Георгий.* Перевод // Слово о полку Игореве. М.; Л., 1934. С. 135.

[6] *Маньковский Н. И.* Слово о полку Игореве: Лирическая поэма внука Боянова. Житомир, 1915. С. 39; Слово о полку Игореве / Ритм. перев. Д. С. Лихачева. М.; Л., 1960. С. 69. (Лит. памятники); Слово о полку Игореве / Перев. Д. Минаева. М.: Сов. писатель, 1938. С. 129; Слово о полку Игореве / Перев. И. Новикова. М.: Худож. лит., 1938. С. 69.

[7] Словарь-справочник «Слова о полку Игореве» / Сост. В. Л. Виноградова. Вып. 4. Л., 1973. С. 155.

[8] Общевоинские Уставы Вооруженных Сил Российской Федерации. М., 1994. С. 363–364.

[9] Перевод М. Тарловского (Слово о полку Игореве. М.: Сов. писатель, 1938. С. 303).

[10] *Лихачев Д. С.* Устные истоки художественной системы «Слова о полку Игореве» // Слово о полку Игореве. Сб. исслед. и статей. М.; Л., 1950. С. 72.

[11] *Барсов Е. В.* Слово о полку Игоревѣ, как художественный памятникъ Киевской дружинной Руси. Ч. 2. М., 1885. С. 58.

[12] *Лихачев Д. С.* Комментарий исторический и географический // Слово о полку Игореве. М.; Л., 1950. С. 452; *Стеллецкий В. И.* Комментарии // Слово о полку Игореве. М., 1965. С. 186; *Дмитриев Л. А.* Комментарии // Слово о полку Игореве. Л., 1952. С. 280. (Б-ка поэта. Большая сер.).

[13] Цит. по: *Нечволодов А.* Сказания о Русской земле. Кн. 2. М., 1991. С. 167 (перепечатка изд. 1913 г.).

[14] ПСРЛ. Т. 38. Л., 1989. С. 151.

[15] *Черная Л. А.* «Честь»: представления о чести и бесчестии в русской литературе XI–XVII вв. // Древнерусская литература: Изображение общества. М., 1991. С. 61.

[16] *Ржига В. Ф.* «Слово о полку Игореве» как поэтический памятник Киевской феодальной Руси // Слово о полку Игореве. М.; Л., 1934. С. 175.

[17] Общевоинские Уставы... С. 165.

[18] *Дмитриев Л. А.* Комментарии // Слово о полку Игореве. Л., 1952. С. 280. (Б-ка поэта. Большая сер.).

[19] *Жуковский В. А.* Слово о полку Игореве // Слово о полку Игореве. М., 1938. С. 89; *Лихачев Д. С.* Комментарий исторический и географический... С. 452; *Шторм Г. П.* Слово о полку Игореве. М., 1935. С. 88.

[20] *Югов А. К.* Собрание сочинений: В 4 т. Т. 4. М., 1985. С. 93–94.

[21] Слово о походе Игоря, Игоря сына Святославова, внука Олегова / Объяснительный перевод Д. С. Лихачева // Слово о полку Игореве. М.; Л., 1950. С. 96 (Лит. памятники).

[22] *Ранчин А. М.* Статьи о древнерусской литературе. М., 1999. С. 129, 131.

[23] *Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества XII—XIII вв. 2-е изд., доп. М., 1993. С. 476.

[24] *Мещерский Н. А, Бурыкин А. А.* Проблема критического текста «Слова о полку Игореве» // Исследования «Слова о полку Игореве». Л., 1986. С. 100. Здесь авторы статьи высказывают некоторые сомнения в сохранности аутентичного текста: «не совсем ясно... о какой "прадедней славе" может идти речь... По-видимому в тексте лакуна».

[25] *Ранчин А. М.* Статьи о древнерусской литературе... С. 133.

[26] *Рыбаков Б. А.* Киевская Русь... С. 476—477.

[27] *Лихачев Д. С.* Слово о походе Игоря, сына Святославова, внука Олегова // Слово о полку Игореве. 3-е изд. Л., 1953. С. 76—77. (Б-ка поэта. Малая сер.); Слово о полку Игореве / Перев. Г. Шторма. М., 1935. С. 48.

[28] *Николаева Т. М.* «Слово о полку Игореве». Поэтика и лингвистика текста // «Слово о полку Игореве» и пушкинские тексты. М., 1997. С. 73.

[29] Разночтения к «Переложению Слова о полку Игореве» В. А. Жуковского из копии А. С. Пушкина // Слово о полку Игореве. М.; Л., 1950. С. 373. (Лит. памятники).

ПОСЛАНИЯ И ГРАМОТЫ

Т. В. Марелло, И. В. Дергачева

НЕКОТОРЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ «ПОСЛАНИЯ О РАЕ» ВАСИЛИЯ КАЛИКИ ФЕОДОРУ ДОБРОМУ

Древнерусский книжник не любил предаваться фантастике — он любил точность и обстоятельность, как игумен Даниил, и если приписывал своему герою чудесные способности, то объяснял их естественными причинами, как это делал Нестор, рассказывая о «чудотворениях» Феодосия Печерского. Не было в оригинальной древнерусской литературе и развернутых эсхатологических построений, которыми так богаты переводные апокрифы[1]. Наказание за грехи толковалось скорее в этическом аспекте, чем изображалось в устрашающих картинах загробного мира[2]. Однако русскому человеку всегда была свойственна особая духовная «искательность», особое стремление к поискам материальных доказательств неземных явлений и вещей. «Фантастика» древнерусской литературы проступала какой-то подспудной мечтательностью, искусным, почти незаметным вплетением ирреального в обыденное. Среди подобных фантазий и устремлений у древнерусского книжника вдруг возникают настойчивые поиски «географического» рая, то есть той точки земной поверхности, где расположен Эдем со всеми своими «райскими кущами». Почему? — попытаемся ответить.

Василий Калика, новгородский архиепископ (1331–1352), прославился многими своими делами: пастырским служением, градо- и храмостроительством, особым патриотическим космополитизмом во взаимоотношениях с Константинопольским патриархом[3], дерзостью в контактах с великокняжеской властью

(Иваном Калитой и Симеоном Гордым) и вмешательством во внешнеполитические вопросы (шведские войны)[4].

Примерно в 1347 г. Василий Калика написал интересующее нас «*Послание архиепископа новогородскаго Василия къ владыце Тферьскому Феодору о рае*». Это «Послание» произвело впечатление на книжников, современников Василия: оно было помещено сразу в нескольких летописях (под 1347 г.) — Софийской первой, Воскресенской, Новгородской третьей и др.

Адресатом Василия был тверской епископ Феодор Добрый (1342—1360), озабоченный богословскими спорами о существовании земного рая. Тверь вдруг оказалась внезапно в центре полемики — «распри» «о честномъ раю»[5], предметом которой был вопрос — есть ли рай на земле, либо он лишь метафизическое обозначение будущего спасения человеческой души[6].

Но, как мы уже отметили, древнерусский книжник не был склонен к отвлеченным богословско-философским рассуждениям. Поэтому Василий отнесся к вопросу Феодора о существовании земного рая серьезно, но практично, «пребых много дний о взыскании исправлениа Божественаго закона». Отыскав, как кажется Василию, ответ, он сообщает другу, что готов, «якоже бо те святии апостоли бес престаниа посланиа творяху другъ къ другу», вступить с ним в переписку[7].

Итак: Василий слышал, что, по мнению Феодора, «Рай погиблъ, в нем же был Адамъ». Однако «о того есмы погибели не слыхали, ни в Писании где обрели о том святомъ раю», но известно лишь из того же Святого Писания, «что насади Богъ рай на въстоце, въ Едеме, и введе в онь человека, и заповеда ему... "аще съблюдеши слово мое — живъ будеши, аще ли преступиши — смертью да умреши, в *ту же землю поидеши, от нея же взятъ еси*"». Человек преступил заповедь и изгнан был из рая. Бог, однако, пожалел свое создание — человека, и «обеща ему *паки внити в рай*», потому что не хотел его окончательно погубить, но «спасти и в разумъ истины привести»[8].

Василий доказывает, что об исчезновении того рая, где жил Адам, в книгах нет ни слова. Наоборот, во многих из них дается точное географическое описание райской местности. Например, «в Паремии именуются 4 рекы, идуть из рая — Тигр, Нил, Фисонъ, Ефраксъ», но это «место непроходимо есть человекомъ» и

живут там брахманы. Что-то в аргументации настораживает: место «непроходимо», люди в нем — мифические брахманы, живущие без войн, зависти и грехов. Своеобразная страна Утопия. Василий и сам это ощущает, поэтому добавляет новые «литературные» реминисценции: а еще в Прологе «всемъ явлено есть, в чюдесех святаго архаггела Михаила, что възмяи праведнаго Еноха, посади его въ честномъ раю». А еще пророк Илия «въ раи же седить, находил его Агапей святый и часть хлеба взял». И Макарий Римский «за 20 поприщь жилъ от святаго рая», и «Ефросимъ святый былъ в раю, и три яблока принеслъ изъ рая, и дал игумену своему Василию, и от них же исцелениа многа быша»[9]. Да реальные ли это люди?

Как ни трудно построить систему исчерпывающих доказательств еще весьма шаткой идеи, однако Василий Калика был весьма эрудирован в переводной апокрифической литературе, да и в рассуждениях весьма изящен. Он нашел выход из «тупиковой» ситуации недостатка аргументов — он дал своему другу Феодору исчерпывающую «библиографическую справку» на тему рая на земле: «Книга Еноха», «Хождение Агапия в рай», «Слово о Макарии Римском», сослался также на «Александрию» и ее легендарных брахманов. Не всегда приведенные Василием сюжеты имели действие на земле (многие апокрифические герои были вознесены на небо), но в них участвовали реальные земные персонажи, попавшие за различные заслуги в необычные «райские» обстоятельства. Убедительно или нет — решать оппоненту.

Таким образом, Феодору Доброму, убеждает Василий, не следует верить в гибель земного рая: существуют доказательства обратного. Хотя условную убедительность, зыбкость своих аргументов Василий тотчас же почувствовал — рай-то в апокрифах указывался вовсе не на земле, или не совсем в реальном мире! Да и герои пребывали в раю в особом состоянии — то ли во сне, то ли наяву.

Василий (истинный полемист), однако, продолжает: «И ныне, брате, мнить ти ся *мысленый рай*, но все мыслено мнится видениемъ»[10]. Разве слова Христа о Втором пришествии (в Евангелии) — следует толковать, по мнению Василия, лишь «в видении», то есть воображении? Разве слова Христа о праведниках, наследующих царство небесное («уготованое вамъ ... преже сложениа миру»,

т. е. изначально, до сотворения всего сущего), и грешниках, которые пойдут «въ огнь вечный уготованый диаволу и аггеломъ его» — это лишь убедительный образ? Если наказание и награда «мысленные», а грехи и подвиги настоящие — рассуждения Василия упираются в логику — как же следует толковать евангельское учение о посмертном воздаянии (этической основе христианства)?

Полемика выходит на сложный философский уровень, Василий не готов к ней. Поэтому снова прибегает к авторитетам: Иоанн Златоуст писал, что «насади Богъ рай на въстоце, а на западе — муки уготова». «То же, брате, не речено Богомъ видети человекомъ святаго рая, а мукы и ныне суть на западе».

Но главное, последний и самый весомый аргумент Василия, *есть свидетели земного рая.* Он начинает издалека, от противного. «Много детей моихъ, новогородцевъ, видоки тому на Дышучемь мори: червь неусыпающий, и скрежеть зубный, и река молненая Моргъ, и что вода входить въ преисподняя и пакы исходить 3-жды днемь». И если весь этот *ад существует,* то «место се святое како погибе»? Если существует «минус», должен быть и «плюс». Ад должен уравновеситься раем, как зло компенсируется добром. Может ли разрушиться божественная дихотомия земли и неба, ведь в раю «и Пречистая Богородица, и множесьтво святых, еже по въскресении Господни явишася многимъ въ Иерусалиме и паки внидоша в рай?»[11]. А если не в «реальном» раю, то где же они? Да и сам Христос вопиет: «Внидете паки [*снова, еще раз*] в рай!». Логическая аргументация впечатляет остроумием — Василий выстраивает ее на отрицании![12]

Василия все же не оставляют сомнения в исчерпывающей убедительности своих доказательств. Его богословская полемика по своей стройности достойна подражания. Это уже *риторика,* почти публичная защита своей позиции. Василий стремится найти как можно больше материальных подтверждений, фактов, свидетельств. Он продолжает: когда приблизилось успение Богородицы, то ангел принес из рая цветущие финиковые ветви (Василий использует апокриф «Успение Богородицы»), указывая на уготованное ей место после кончины. «*А еже рай мысленый есть, то почто видиму ветвь сию аггелъ принесе, а не мыслену есть?* Апостоли видеша, множество и неверныхъ жидовъ ветвь сю видеша».

Для умозрительных заключений допустимы умозрительные доказательства. Реальные же вещи подтверждаются материально, иначе мир был бы абсурден, лишен всякого смысла. Богородица получила материальное подтверждение своего спасения — *живую* финиковую ветвь — из реального рая. Более того — апостолы были тому *свидетели*! Даже «неверные» иудеи! Разве нет лучшего доказательства истины, чем подтверждающее свидетельство противника? Блестящий ход новгородского архиепископа [13].

Все дела Божии нетленны, т. е. материальны, а не воображаемы, и сам Василий «самовидець есмь сему». Вот Феодору и новый аргумент.

Как ни избегал, однако, философии новгородский архиепископ, она его все-таки «настигла». Физическая реальность рая подводит к богословской теме физической реальности страданий Христа за человечество. В разрешении этого вопроса легко уклониться в раннехристианскую ересь монофизитства и поставить под сомнение искупительную силу крестной жертвы, однако Василий в своем простодушии не замечает всей сложности и коварности этой темы [14]. Для него подтверждением истины служат всего лишь собственные впечатления: «Егда Христос, иды на страсть волную, и затвори своима рукама врата градная, — и до сего дни не отворени суть. А егда постився Христос надь Ерданомь, своима очима виделъ есмь постницу его, сто фуник Христос посадилъ — недвижими суть и до ныне, не погибли, ни погнили» [15]. Помимо впечатлений от Святых мест, Василий указывает на сохранившиеся «следы» пребывания Христа на земле: затворенная калитка, финиковая роща, скит. «Ни едино же дело Божие есть тленно, но вся дела Божиа нетленна суть, *самовидець* есмь сему, брате». В общем, Василий Калика знает, о чем говорит — он был в Иерусалиме и видел христианские святыни [16].

Василий допускает возражение Феодора: «Или, брате, имешь себе мыслити, аще насади Богъ на въстоце рай, почто обретеся въ Ерусалиме тело Адамле?» [17], под Голгофой, местом распятия Христа? И ведь действительно, почему? «То не веси ли, брате, службу аггельскую, коль скоро свершаютъ, без износимых речей служать Богу, во мьгновении ока землю прорыщуть и небеса преходять? *Мощно бо есть Богови единемъ словомъ Адама из рая въ Иеруса-*

лиме поставити; и херувиму повеле хранити врата Едемьская, а по въскресении своемь повеле Адаму въ рай внити и множество святых с нимъ. Слово и дело есть въскоре». Просто, но неубедительно.

Из книг получается, что существует сразу несколько «раев» — в Египте, в Иерусалиме, на востоке, на небе. Бог своей волей «назначает» место рая и меняет его.

Более весомо, как кажется Василию, свидетельство очевидцев: «А то место святаго рая находилъ Моиславъ-новгородец и сынъ его Ияков» [18]. Когда лодки — вероятно, моряков-торговцев — после долгих морских скитаний («а всех ихъ было три юмы, и одина от нихъ погибла») прибило к высоким горам, то увидели они на тех горах «написанъ Деисусъ [центральна композиция иконостаса] лазоремъ чюднымъ... яко *не человечьскыма рукама творенъ*, но Божиею благодатью. И *светъ* бысть в месте томъ *самосиянен*ъ, яко не мочи человеку исповедати» [19]. Отец и сын долго рассматривали изображение деисуса, от которого исходил свет «многочасьтный [многоцветный], светлуяся паче солнца», и слышали, как на горах «ликования» и «веселия гласы поюща». Когда же по их просьбе один из спутников их взошел на гору, то «абие въсплеснувъ рукама, и засмеяся, и побеже от друговъ своих к сущему гласу». Оставшиеся удивились, но решили послать еще одного на гору. Но и тот, едва вступив в какое-то заповедное место, «тако же сътвори», вовсе не думая возвращаться к своим спутникам, а «с великою радостию побеже от них». Вот и третьего (как в сказке) настал черед: его привязали веревкой к ноге, чтобы не убежал. «И тако же и тотъ въсхоте сътворити: въсплескавъ радостно и побеже, в радости забывъ ужища на нозе своей». Когда же сдернули его за веревку с «волшебной» горы, то несчастный оказался мертв — не выдержал то ли радости и блаженства на горе, то ли внезапного возврата к тяготам земной жизни [20]. В общем, странное место обрели новгородцы, а поэтому со страхом побежали от него: «не дано есть имъ дале того видети, светлости тое неизреченныи, и веселия, и ликованиа тамо слышащаго». Райское место — не для простых смертных, это уже «иной» мир, из которого нет возврата живым. Несмотря на странное происшествие, добавляет Василий, дети и внуки этих мореходов остались «добри-здорови».

Обратим внимание, что интерес новгородцев (в передаче Василия Калики) вызвала «*светлость* места сего». В описании столкновения новгородцев с чем-то необъяснимым Василий ни разу не употребил слово «рай», но подчеркивал неоднократно «невозможные» человеку сияние и веселие, невозможные настолько, что очевидцам, оставшимся в живых, пришлось покинуть это место. Чуть ниже мы вернемся к истолкованию этого эпизода.

А пока Василий делал упор на реальность, подтвержденную зрительным контактом (считая это «визионерство» достаточно убедительным доказательством). «Рай мысленый» так и останется мысленным, то есть не реальным, его нельзя будет увидеть и услышать его звуки. Поэтому вопрос о его существовании и его гибели – это вопрос философский, каждый решает его для себя в своей голове.

Рай же «насаженый», то есть физический, реальный – «не погыблъ, и ныне есть». Его можно осязать. Как сказали очевидцы, «на нем же светъ самосиянень, а твердь запята [недоступна] есть до горъ техъ раевых». Нужны еще доказательства?

По мнению Василия, последним рассказом он окончательно убедил «брата Феодора» в существовании рая на земле где-то недалеко от Новгорода, на море, в горах. Можно теперь добавить немного метафизики: «А мысленый рай то и есть, брате, егда вся земля огнемъ искушена будетъ», когда Христос «сниде на землю». «Егда Господь нашь явится съ светлостью божесьтва своего на земли и силы небесныа двигнутся, аггели престануть от делъ своихъ и явять светлость свою, сътвореную от Бога, то есть, брате, мысленый рай, егда вся земля просвещена будеть светом неизреченнымъ, исполнена радости и веселия». Василию Калике наконец-то удалось подобрать точное определение «мысленого рая» – это *образ будущего*, образ преображенного мира после Страшного суда, залитого нетварным фаворским светом, *обоженного*: мира «небесъ новых и земли новые». Сияние нового мира будет столь сильным, что «размысли себе, брате: коль светелъ светъ именуется в Бытии [Книге Бытия], запятый твердью, паче же того дивнее и светлее» свет преображенного мира[21]. Василий, оказывается, проник в тему глубже, чем можно было предположить в самом начале его «Послания». Он детально знаком с точкой зре-

ния оппонента и даже разделяет ее в некоторых богословских аспектах.

«Мысленый рай» — «иной» мир, который недоступен телесному человеку: «Не возможно бо его, брате, ни святым видети мысленаго рая, въ плоти суще, того ради сие святии видевши, не могоша стояти, ниць на землю падоша». Хотя, как и обещал Христос, некоторым удалось увидеть этот духовный рай — явление божественного света. Среди них: ветхозаветные пророки Моисей и Илия, спутники Христа на Фаворской горе апостолы Петр, Иаков и Иоанн. Все они падали ниц, «не могуще видети светлости божества его» [22].

Василий исчерпал тему и подвел итог: «мысленый рай», о котором вопрошал тверской епископ, существует, но как еще не материализованный образ обновленного мира. Он наступит в «конце времен» человеческой телесности и будет означать Царство Божие для праведников, в котором не будет земных вещей, а все телесное будет «обожено», то есть пронизано божественным сиянием и божественной энергией. До наступления Царства Божия говорить о «мысленом рае» следует лишь в богословском смысле, теоретически. Кроме этого метафизического рая существует рай физический, земной. «И ты, брате Феодоре, о семъ словеси не смущайся; рай на въстоце не погиблъ, созданный Адама ради. И сими словесы уверися, брате, и весь священный соборъ тако научи и укрепи сице мудрствовати, якоже ти изъявихъ отъ Божественнаго Писания в семъ послании» [23]. Следует разделять будущее и настоящее, умственное и материальное, рациональное и интуитивное — все это лишь формы познания, отличающиеся глубиной проникновения в сущность явлений. В дискуссии о рае простоватый в философии, но изобретательный и скорый в мысли новгородский архиепископ Василий Калика все-таки победил своего разумного и слишком серьезного оппонента — тверского епископа Феодора Доброго. В противном случае мы бы анализировали письмо Феодора.

Рассмотрев подробно содержательную структуру «Послания Василия Калики Феодору Доброму», нетрудно заметить, что его центральный вопрос — о существовании земного рая — выходит за рамки обычной религиозной догматики. Он уводит к более

глубоким философским размышлениям об устройстве мира и способах его познания, о возможности или невозможности проникнуть в его тайны. Кроме того, перед нами явно обрисованы *два типа мировоззрения* средневекового «интеллектуала»: практика-рационалиста (Василия) и мистика, сторонника духовного прозрения (Феодора). Разные взгляды на мир влекут за собой разные подходы к восприятию и изучению этого мира, а, следовательно, приводят к разным картинам мира. Система доказательств Василия Калики о существовании земного рая выстроена очень логично, строго, с приведением аргументов из канонических богословских источников; она являет собой великолепный образец средневековой научной полемики и богословской риторики [24]. Однако, справедливости ради, заметим, что Василий не отличался глубиной теоретического осмысления вопроса о рае и ограничился широко известным его современникам набором библейских, евангельских и апокрифических сюжетов, хотя и дополнил их почти легендарным рассказом о столкновении новгородцев с непонятным чудесным миром на горе. Тем не менее, в своих размышлениях Василий Калика оказался в русле передовых философских и богословских изысканий, а тема его «Послания» была близка современным ему дебатам, развернувшимся среди крупнейших мыслителей восточной церкви. Что же так волновало умы современников-византийцев?

Наибольшее влияние на русское монашество и религиозную мысль средневековой Руси оказал яркий представитель поздневизантийского богословия, митрополит фессалоникийский *Григорий Палама* (1296–1359). Считается, что именно ему принадлежит теоретическое обоснование монашеской мистико-аскетической практики *исихазма*[25]. В основе ее – овладение особым способом слияния с Богом, через внутреннюю концентрацию духа и тела («умную молитву») [26]. В момент «слияния» с Богом становится возможным его ограниченное познание: божественная энергия проникает в человеческое тело, а вместе с энергией человек получает и непосредственное знание (откровение). Проникшая в плоть подвижника божественная энергия вызывает ее «обожение», что внешне может восприниматься как особое сияние, исходящее от человека. Свет этот имеет нетварную природу и сродни фаворскому свету, просиявшему от Иисуса в момент Его пре-

ображения перед учениками. Таково было в общих чертах «новое» богословие Григория Паламы.

Однако это учение являлось, в конечном счете, учением о познаваемости мира и самих методах познания. Оно пыталось объяснить специфику человеческой природы, возможности и границы человеческого разума и духа, а также вплотную подошло к проблеме адекватности восприятия человеком окружающей действительности и способности объяснить ее законы[27].

Григорий Палама, подобно нашим героям, отточил свою богословскую позицию в знаменитой полемической переписке с греком итальянского происхождения — *Варлаамом Калабрийцем,* тяготевшим к западной традиции понимания Боговоплощения и богопознания[28]: Григорий допускал особые формы познания божественного (через достижение состояния обожения), Варлаам настаивал на абсолютной невозможности даже приблизиться к сути непознаваемого. Проблемы была не нова и жарко обсуждалась еще в западной схоластике XII века, которая к XIV веку все более смыкалась с богословием. Это знаменитые философско-лингвистические споры «реалистов» и «номиналистов».

«Реалисты» полагали, что язык, используемый человеком, адекватно передает обозначаемые им предметы и явления, а сами «имена» тесно связаны с реалиями; выбор имен не случаен, а привязан к глубинной сущности предмета. «Номиналисты» видели в слове всего лишь условное обозначение (знак), не имеющий связи с реальной сущностью предмета. В выборе «знака» возможен, и наиболее вероятен, элемент произвольности, случайности и даже намеренной *противоположности.* В современной науке дискуссия о символах, их значениях и соотнесенности с реалиями воспринималась бы скорее как герменевтическая проблема, т. е. проблема толкования, «точки зрения». В средние века все было иначе. Каждое слово, особенно в церковной догматике, требовало исчерпывающего «конкретного» определения, оно не могло служить источником дальнейших разногласий, оно было сакральным.

Многогранность и глубина развернувшейся в XIV в. дискуссии становится очевидной из уже заявленных позиций оппонентов. Важнейшим же ее аспектом, как нетрудно заметить, выступает все та же возможность и механизм познания мира, что так вол-

новало русских епископов Василия и Феодора, даже если описать этот мир и механизм через понятия *Бог, Боговоплощение, обожение, Дух, рай и ад.*

Трудно сейчас предположить, были ли новгородский архиепископ Василий Калика и его тверской оппонент Феодор хоть частично знакомы с учением византийского богослова и схоластическими дискуссиями, или все эти гносеологические вопросы буквально «витали в воздухе». Тем не менее, многие из них, как можно было заметить, попали в орбиту древнерусской культуры.

Если слово всего лишь условно обозначает явление, например такое, как *рай*, то и поиски реального рая бессмысленны – реального земного рая нет, потому что за словом «рай» может стоять если не что угодно, то, во всяком случае, какое-то умозрительное явление – «мысленный рай». Познать «мысленный рай» значит представить его (постигнуть умом) во всех подробностях как «метафизическое будущее», которое еще не стало настоящим, но когда-нибудь воплотится в «ином мире», после физической смерти. В богословском понимании – почти ересь. Так думал Феодор Добрый.

Если выбор слова адекватен реальности, то «рай» есть реальное место с тем же набором признаков, как его описывают тексты Писания и прочие сочинения церковных авторитетов. Земной рай «обретается» – через физические поиски, через странствие по земле. К этому приближалась столь же еретическая позиция Василия Калики. Лингвистика завела в тупик богословие.

Таким образом, мир либо можно познать во всей его полноте, даже в таких «запредельных» явлениях, как рай, либо это познание будет ограничено невозможностью полного проникновения в сущность вещей, и рай останется лишь «мысленным», философским построением, встреча с которым в реальной жизни так же невозможна, как и само его существование по законам земного бытия. Реальное, практическое знание и теоретическое построение, догадка, интуиция – лежат в разной плоскости. Феодор и Василий видят мир по-разному.

Практический способ познания мира по сравнению с интуицией кажется более надежным, его выводы всегда подкрепляются реальными доказательствами, которые так старался привес-

ти в отношении рая своему другу Феодору Василий Калика. Не надо концентрировать дух, чтобы увидеть истину — она «на ладони», ее можно потрогать и на нее можно взглянуть (вот — калитка, вот — финиковая ветвь). За подобную конкретность разум расплачивается ограниченностью — далеко не все в этом мире доступно непосредственному человеческому осязанию, но остается реальным «помимо нас»: мир оказывается шире наших возможностей и сложнее нашего понимания.

Описывая странные «райские» места, Василий Калика все-таки не может удержаться от мистики. Он знаком с учением о фаворском свете и отмечет необычное (нетварное) сияние загадочных мест почти в терминах Паламы: свет «самосиянен», «яко не человечьскыма рукама творенъ, но Божиею благодатью»; «светъ... многочасьтный», «светлость места сего» «неизреченная». Непонятность означает «инакость», проникновение чего-то божественного в реальный мир. Поэтому нормальная реакция живого человека — страх. Василий Калика уловил в своем примере с новгородскими моряками-«самовидцами», встретившими «рай», какое-то противоречие и почти оборвал рассказ на самом интересном месте: а что же дальше-то сталось с новгородцами? А ничего. Дети и внуки их живы-здоровы.

Ограниченность, невозможность рационального познания «божественного» и заставили мыслителей искать иные способы. Греческая философия, построенная на первоначальности чувственного опыта, не объясняла христианской мистики, да и мыслимо ли объяснить логикой иррациональную фантастику? Развитие науки впоследствии докажет, что успехи в познании мира достигаются их совокупностью, но мудрость приходит с опытом...

Современные исследователи не могли обойти вниманием и иные аспекты этого на первый взгляд незамысловатого, но на поверку оказывающегося невероятно сложным «Послания» Василия Калики. Н. К. Голейзовский обратил внимание на возможное отражение в богословских позициях оппонентов намечавшихся разногласий вокруг обрядовой стороны церковного богослужения. «Тезис Федора Доброго о гибели земного рая означал, что общение с божеством, видение Бога достижимо теперь без

посредства чувственных образов. Такая трактовка могла привести к выводу, что внешнеобрядовая сторона церковного культа, подобно бывшему эдемскому раю, имеет лишь символическое значение и не может играть реальную роль в обожении человека. Иными словами, не нужны храмы, иконы, богослужебные обряды. Разумеется, ничего подобного Федор и его сторонники не утверждали. Однако Василий Калика в "Послании о рае" стремится предотвратить самую возможность такого вывода» [29].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. разделы «Древнерусская фантастика» и «Загробный мир в памятниках XI–XVII вв.» в кн.: *Демин А. С.* О художественности древнерусской литературы. М., 1998. С. 695–728.

[2] Развернутая апокалиптика возникает в раскольничьей литературе, но это уже явление иного, скорее, идеологического, порядка и относится ко второй половине XVII в. и позже. Мы не будем касаться этой невероятно интересной, но и столь же невероятно обширной и сложной темы.

[3] При архипастырстве Василия (в 1335 г.) в Новгород был принесен из Константинополя знаменитый белый клобук — священническое облачение, подаренное первым христианским царем Константином папе Сильвестру, о чем рассказывается в «Повести о новгородском белом клобуке».

[4] См. о нем краткую справку: *Панченко А. М.* Василий Калика // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: XI – перв. пол. XIV в. Л., 1987. С. 92–95.

[5] Текст «Послания о рае» цитируется по изданию: Послание Василия Новгородского Феодору Тверскому о рае / Подгот. текста, перевод и коммент. Н. С. Демковой // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6: XIV – середина XV века. СПб., 2000. С. 42.

[6] Тема воздаяния (его место, «обстановка») — одна из важнейших тем эсхатологии загробного существования. Праведники попадают в рай за гранью смертного существования, лишь особенно отличившиеся из них, так называемые *визионеры*, еще при жизни посылаются в райские селения для назидания живущим. «Послание о рае» новгородского архиепископа Василия Калики тверскому епископу Феодору Доброму открыло своеобразную полемику на эту тему для людей «достовернейших и истинноведущих Божественное Писание». См.: ПСРЛ. XXI: втор. половина т. СПб., 1913. С. 387.

[7] Библиотека. С. 42.

[8] Там же.

[9] Там же. С. 44. См. также комментарии к цитируемому фрагменту Н. С. Демковой в указ. соч., с. 518.

[10] Есть определенная «двусмысленность» в понимании «видения» Василием Каликой: в значении «мысленое» (в противоположность реальному) и в значении «наяву», «увиденное собственными глазами». Сам автор «Послания» противоречия не замечает, охотно используя в своей аргументации в защиту земного рая апокрифические «видения».

[11] Библиотека. С. 44.

[12] Впрочем, и его современник, византийский философ-богослов Григорий Палама, утверждал, что познание Бога строится не на осязании присущих Ему качеств, а на отрицании «небожественного», невозможного для Бога. Сущность Бога видеть нельзя, но познать ее в определенной степени возможно — через отрицание и аналогию. Система апофатического (отрицательного) доказательства известна и современной логике.

[13] Исследователи «Послания о рае» Василия Новгородского еще не обращали внимания на его особую риторическую структуру, однако Василий выстраивает свое послание как публичное выступление в защиту своей точки зрения, и было бы любопытно проанализировать «доказательную систему» его «речи» и используемые в ней логические и риторические приемы усиления аргументации, формальные и содержательные. Такие тексты, как «Послание», иногда сообщают не только о «себе», но и о позиции и системе аргументов другой стороны полемики.

[14] В середине XIV века на христианском востоке, как и в раннехристианские времена, с новой силой разгорелась полемика о богочеловечестве (воплощении) Христа и силе его искупительной жертвы. Вопрос стоял о полноте соединения в Христе человеческого и божественного начал. Если Христос страдал «метафизически», т. к. Бог не может испытывать физические страдания, то человек получает спасение от грехов также «метафизически». В этом случае «рай» можно понимать лишь как условное место все того же «метафизического спасения», или, как утверждал Феодор Добрый, «мысленый рай». Если божественная природа получила реальное воплощение в человеческом теле и страдания Христа были физическими страданиями человеческой плоти (божественное проникло в человеческое), то и спасение, вместе с раем (и адом) и проч., реальны.

[15] Библиотека. С. 46.

[16] Там же. С. 518.

[17] См. комментарий Н. С. Демковой на с. 518 указ. соч.

[18] Там же.

[19] Там же. С. 46.

[20] Детальный и психологически тонкий анализ рассматриваемого эпизода см. в статье «"Послание о рае" Василия Калики» в кн.: *Демин А. С.* О художественности древнерусской литературы. С. 729–731.

[21] Василий Калика представляет преображенный мир в духе учения Псевдо-Дионисия Ареопагита: Второе пришествие Христа в окружении сияющих ангелов, расположенных в соответствии с небесной иерархией —

«1 чинъ — аггели, 2 чинъ — архаггели, 3 — начала, 4 — власти, 5 — силы, 6 — престоли, 7 — господьствие, 8 — херувими многоочитии, 9 — серафими шестикрилатии» (Библиотека. С. 48). Светлость ангелов, «сътвореная от Бога», усиливает сияние самого Бога, становящееся нестерпимым.

[22] Библиотека. С. 48. Василий отсылает также к апокрифу о путешествии апостола Павла на небо: «Якоже апостолъ Павелъ глаголеть, егда восхищенъ бысть до третиаго небеси: "Око не веде, и ухо не слыша, ни на сердце человеку не взиде, еже уготова Богъ любящимъ его"».

[23] Там же. С. 48.

[24] Еще раз обратим внимание на логику доказательств, применяемых Василием Каликой. Только широко образованный и проницательный человек с аналитическим складом ума может выстроить «линию защиты», двигаясь от простого, малоубедительного или абстрактного к более весомому и конкретному, тщательно отбирая и продумывая каждый ход. От теоретических заявлений — к материальным фактам.

Василий начал с апелляции к текстам Писания (теоретическая база спора), закрепил позицию упоминанием рая в апостольских посланиях (развитие теории). Затем включил в круг рассмотрения наиболее авторитетные книги, применявшиеся в древнерусском богослужении и знакомые оппоненту (Паремийник, Пролог). Обрисовав канонические рамки учения о рае, Василий дает «альтернативную» точку зрения (пока еще литературную) — апокрифов. Если литературный материал начинает казаться Василию вдруг слабоватым, то он подкрепляет его высказываниями о рае отцов церкви либо обращается к непререкаемому авторитету евангельского текста (вплоть до пространной цитации прямой речи Христа).

Более убедительными для скептика-оппонента, по мнению Василия, могли бы стать конкретные «географические» сведения о рае, поэтому во второй части дискуссии он переходит к детальному описанию Святых мест («Александрия», фрагменты собственного путешествия в Иерусалим и пр.).

Вершиной же своей доказательной базы новгородский архиепископ считает свидетельства очевидцев: первоначально свидетельствуют святые и герои прошлого (Богоматерь, апостолы и пр.), а затем — современники Василия, его земляки-новгородцы. Завершение успешного спора — теоретическое обобщение всех приведенных ранее фактов и оценка положительных сторон мнения противника. Блестящая победа.

[25] Предполагается, что большая часть русского монашества XIV–XVI вв. придерживалась исихастских взглядов и практиковала жесткий аскетизм и непрестанную «умную молитву» к Богу. Последователями исихазма считают Сергия Радонежского, Нила Сорского и других русских подвижников.

[26] «Умная молитва» в XIV в. понималась не только как молитва монахов-отшельников, но как основное «делание» монахов общежительного

монастыря и даже мирян. В основе этой молитвы – не подавление плоти ради духа, а объединение плоти с духом в едином акте своего «я» – «собрания ума». (*Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. Мн., 2001. С. 351.)

[27] Эта проблема «заразит» почти всех философов XIX века, мучительно стремящихся преодолеть границы материи и возможности человеческого разума.

[28] Варлаам был в итоге рукоположен в епископы папой римским. Однако впоследствии ему так и не удалось сделать богословской карьеры: он стал учителем греческого языка великого Петрарки. См.: *Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. С. 356.

[29] *Голейзовский Н. К.* «Послание о рае» и русско-византийские отношения в середине XIV в. // Русско-балканские культурные связи в эпоху средневековья. София, 1982. С. 52–53.

А. В. Кузьмин

ФАМИЛИИ, ПОТЕРЯВШИЕ КНЯЖЕСКИЙ ТИТУЛ В XIV – ПЕРВОЙ ТРЕТИ XV в.

(Ч.I: Всеволож Заболоцкие, Волынские, Липятины)

Одной из острых проблем в современной историографии по истории формирования боярства великих князей владимирских и московских по-прежнему остается поиск и установление степени прямого родства между группами различных аристократических фамилий. До сих пор в большинстве случаев дискуссионным считается происхождение тех семей, представители которых потеряли свой княжеский титул во второй половине XIV – первой четверти XV в. Круг их еще в начале XX в. определил известный русский генеалог Н. А. фон Баумгартен. Отмечая, что родословие большинства русских княжеских родов идет «непрерывною цепью до самого Рюрика», он тем не менее заметил: «***Исключение в этом роде представляют только князья Юго и Северо-западной России*** (выделено мной. – *А. К.*). Между тем родословия князей Друцких и Четвертинских можно проследить в глубокую старину гораздо далее, чем таковые же многих отраслей Черниговских (скорее Северских) Рюриковичей»[1]. Тогда же Л. В. Савелов и Г. А. Власьев констатировали неясность и путаность родословных документов значительной части тех фамилий, которые считали своими предками смоленских князей[2].

Древнейшие родословные росписи фамилий, потерявших княжеский титул, как правило, начинаются не от общего предка, а от того человека, который первым после приезда в Москву начал службу у великих князей владимирских. Подавляющее большинство таких лиц как по своему происхождению, так и по зем-

левладению до выезда не были тесно связаны с Северо-Восточной Русью. Поэтому установление степени их родства с близкими и дальними родственниками подчас оказывается весьма затруднительно. Прежде всего, это связано с тем, что хронологический отрезок с конца XIII по начало XV в. довольно плохо отражен в сохранившихся источниках по генеалогии и истории властной элиты Руси[3].

Для некоторых титулованных потомков легендарного Рюрика установление прямой степени родства с потомками общего предка, в качестве коих обычно выступали русские князья Владимир Всеволодович Мономах или Олег Святославич Черниговский, уже оказалось невозможно в момент составления Государева родословца в 1555 г. Потомки последних, выехав без вотчин на службу в Москву, постепенно теряли не только княжеское звание, но и связь со своей династией. Бывшие в свое время на слуху и у великих князей, и у летописцев, которые не раз охотно отмечали длительную и чаще всего безупречную службу новых бояр, наместников и воевод, они превратились всего лишь в родоначальников отдельных фамилий. Происхождение и реальные заслуги последних в период установления гегемонии государей из московской великокняжеской семьи в родословных росписях в лучшем случае были вытеснены на второй план красивой, но порой малодостоверной легендой о выезде «пращура» из Литвы, «Немец», Орды и т. д. Последняя скорее отражала представления служилых людей Московского государства XVI–XVII вв., чем исторические реалии более раннего времени. Выбывая постепенно из боярской среды, не все из них сумели попасть в Государев родословец 1555 г. (ср., например, судьбу родословных росписей Сатиных-Шонуровых, Порховских, Фоминских, Даниловых-Мамоновых и др.). При этом росписи некоторых нетитулованных потомков русских князей (например, Кузьминских) не удается найти даже в частных списках родословных книг XVI–XVII вв., а также в достаточно поздних списках, поданных в Разрядный приказ после отмены местничества в 1682 г.

Всеволожи, Туриковы и Заболоцкие

Одну из первых характеристик ряда родословных росписей XVII в. потомков одного из внуков Владимира Мономаха – великого князя Ростислава (Михаила) Мстиславича – дал известный русский генеалог Л. М. Савелов. Он констатировал, что «родословие Смоленских князей очень запутано, в нем много неясностей, почему происхождение от них родов, не имеющих княжеского титула, весьма сомнительно и требует особых доказательств *в каждом отдельном случае* (курсив мой. – *А. К.*), хотя бы эти роды и были официально признаны происходящими от Рюрика»[4].

Наиболее древняя легенда о выезде на службу в Москву из Смоленска, а также княжеском происхождении родоначальника фамилии находится в росписи Всеволож Заболоцких (или Заболотских). Поэтому начнем с рассмотрения данного рода. Предметом исследования будет являться установление вероятной степени их родства со смоленскими и брянскими князьями XIV – начала XV в.

В связи с этим наша работа не будет строиться преимущественно на анализе сведений о Всеволож Заболоцких, помещенных в Бархатной книге. По моему мнению, следует рассмотреть эволюцию родословной росписи этого рода с момента ее зарождения, то есть с конца XV в., а также деятельность представителей указанной выше фамилии на рубеже XIV – начала XV в., когда они занимали далеко не последние места в думе великих князей московских.

Самая ранняя редакция родословной Всеволожей с указанием на смоленские корни родоначальника династии дошла до нас в Синодальном списке Типографской летописи (далее – *Тип. ред.*) начала XVI в.[5] Это важное обстоятельство снимает у исследователей все сомнения в вопросе о достоверности княжеского происхождения данной фамилии[6]. Подводя итог наблюдениям над этим источником, С. Б. Веселовский пришел к такому выводу: «Наибольшей полнотой отличается родословие Всеволожей. Оно настолько полно в сравнении с другими боярскими родами, что обращает на себя внимание»[7]. Именно здесь впервые отмечается смоленское происхождение Всеволожей и Заболоцких: «А у князя Александра у Всеволожа оу Смоленского было два сына:

большой Иванъ Александрович, другой Дмитрей Александрович». Анализ данного текста далее показывает, что перед нами не протограф родословия, а его 1-я или 2-я редакция. Так, например, перечисляя потомков известного боярина первой трети XV в., Ивана Дмитриевича Всеволожа, переписчик пропустил не только имя его первого сына Семена, но и часть фразы. В результате получился не совсем ясный фрагмент текста: «А у Дмитрея у Александровича два сына: большой Иванъ Дмитревичь, а другой Иван Ивановичь». Только из последующей фразы: «а у Семена у Ивановичя Иванъ Семеновъ сынь Бздоха» можно догадаться, в каком именно месте могла образоваться скрытая лакуна[8]. Между тем, изменение состава *Тип. ред.* родословных материалов, комплекс которых оформился около 1506–1507 гг.[9], а также добавление новых данных в структуру этого письменного памятника летописной редакции длилось вплоть до конца 30-х гг. XVI в. Однако никаких исправлений или подновлений в текст родословия Всеволожей и Заболоцких внесено не было[10].

Впрочем, такая проблема возникла уже вскоре.

При сравнении текстов Летописной (*Лет. ред.*) и Румянцевской (*Рум. ред.*) редакции родословных книг 40-х гг. XVI в. наблюдается следующая картина. В первой из них в главе «Род князей смоленских» о происхождении Всеволожей и Заболоцких не говорится ни слова. Между тем, вторая, напротив, отмечает, будто бы у князя Глеба Святославича Смоленского (погибшего в битве с татарами на р. Ворскла в 1399 г.[11]) был «сын Олександр-Всеволод, а от того пошли Всеволожи-Заболотские, да от того же Глеба Жижемские князи пошли»[12]. Последняя фраза, скорее всего, попала в основной текст *Рум. ред.* достаточно поздно, возможно, не ранее конца XVI в. Первоначально широкого распространения эта версия о происхождении Всеволожей и Заболоцких не получила. Так, например, ее нет в основном тексте начала XVII в. Архивского VIII списка Компилятивной редакции (*Комп. ред.*). Последний напрямую восходит к протографу, который, судя по всему, сформировался еще во второй половине XVI в. (см. *Приложение № 1*)[13].

Более серьезные различия заметны при сличении глав «Род Всеволож» (*Лет. ред.*) и «Род Всеволож Заболотских» (*Рум. ред.*). Первая из них отличается явной неполнотой поколенной рос-

писи, заметны следы редакции (?) или неумышленного сокращения текста. Здесь отсутствуют данные о тех потомках Ивана Дмитриевича Всеволожа, которые к моменту создания этого источника, по-видимому, уже вымерли. Ему приписаны дети его родного брата Федора Турика — «Федор да Микита...». Они также показаны бездетными. Таким образом, о Туриковых из-за пропуска в тексте не говорится вообще. Отец обоих Всеволожей — Дмитрий Александрович — из младшего превратился в старшего брата боярина Ивана Александровича[14]. Подобная правка могла быть осуществлена для удобства в местнических спорах XVI в., когда род Заболоцких постепенно выбывает из боярской среды.

В *Рум. ред.*, напротив, текст дан без описок и сокращений, допущенных, кстати, даже в *Тип. ред.* родословной этой фамилии. Как и в *Лет. ред.*, в *Рум. ред.* поменялись местами братья Иван и Дмитрий Всеволожи, но самый важный момент, на который стоит обратить внимание — это трансформация начала родословия, а как следствие — рождение сюжета о выезде на службу в Москву, правда, без «легендарных» подробностей: «***Пришол из Смоленска князь Олександр Всеволод Глебович***». У родоначальника династии оказывается, кроме того, еще и средний сын — князь Владимир, отсутствующий в более ранних редакциях. Для убедительности и доказательства относительно раннего появления в Москве здесь отмечено, что «Дмитрей, да Володимер были воеводы у великого князя Дмитрея в передовом полку на Дону»[15]. Такие подновления в тексте родословия «Всеволожъ Заболоцкихъ» позднее можно найти и в Бархатной книге[16].

Однако ранние летописные памятники, преимущественно до середины XVI в., если к ним обратиться, подобных сведений о службе Всеволожей при дворе великого князя Дмитрия Ивановича в 1380 г. не имеют. Как полагает Р. Г. Скрынников, участие обоих братьев в битве на Куликовом поле было сочинено книжниками Троицы. Это могло произойти после 1426 г., когда Иван Дмитриевич Всеволож «стал естественным опекуном удельной семьи и ее владений в Радонеже». Князь Андрей, сын Владимира Андреевича Храброго, не оставил наследника. Поэтому «удельный монастырь получил в лице боярина нового патрона»[17]. С. Б. Веселовский, вслед за ним В. В. Мавродин, М. Н. Тихомиров, А. А. Зимин, Ю. Г. Алексеев, а в последнее время — А. Е. Пет-

ров, напротив, отнеслись к сведениям «Сказания» об участии Всеволожей в битве на Дону с полным доверием[18]. Между тем, упоминающийся в данном источнике Владимир Александрович Всеволож неизвестен ранним редакциям росписи данной фамилии[19]. Его включение в родословную напрямую связано с использованием одним из представителей рода Заболоцких во второй половине XVI в. в качестве источника текста данного памятника Куликовского цикла. Этот факт указанные выше исследователи оставили без внимания.

Радонежский князь Андрей Владимирович был женат на старшей дочери И. Д. Всеволожа – Елене[20]. Свою вторую дочь влиятельный боярин выдал в 1421 г. за князя Юрия Ивановича Тверского[21]. Между 1429 и 1431 гг. «по Ординьском приходе Иванъ Дмитреевич княжу Андрееву дщьрь, а свою внуку, обручалъ за князя Василья», сына Юрия Галицкого и Звенигородского. Последний был внуком великого князя Дмитрия Ивановича Донского[22]. В конце 1431 г., будучи уже московским наместником, И. Д. Всеволож заручился согласием Василия II и, очевидно, его матери породниться с его семьей. Великий князь обещал родовитому боярину жениться на его дочери (третьей?). Однако после возвращения из Орды в 1432 г. Василий Васильевич и великая княгиня Софья Витовтовна в этом ему отказали, причем, как не без основания предполагает С. Б. Веселовский, в весьма оскорбительной форме[23].

По-видимому, из *Рум. ред.* версия о происхождении Всеволожей и Заболоцких от князя Глеба Святославича Смоленского попала в Государев родословец 1555 г. По крайней мере, именно она отмечена в Бархатной книге[24].

Обратимся к Патриаршей редакции (*Патр. ред.*) родословных книг. Она относится ко времени конца правления царя Ивана Васильевича Грозного[25]. Здесь в главе «Родъ Князей Смоленскихъ, а отъ нихъ пошли Вяземские, Жижемские, Фоминские, Кропоткины» о Всеволожах и Заболоцких не говорится[26]. Правда, в одном из более поздних списков этой редакции (уже начала XVII в.) заметна новая попытка более удачно вписать данную фамилию в общее родословие смоленских князей. Вставка четко фиксируется при сравнении текстов разных редакций:

Летописная редакция	*Патриаршая редакция*
А у князя Глеба Смоленского сын князь Олександр. У князя Олександра дети: князь Иван Большой, да князь Дмитрей, да князь Иван Меньшой[27].	А у Князя Глеба сынъ Князь Александръ Всеволодъ; а у Князя Александра дети: Князь Иван Болшой, да Князь Дмитрий, да князь Володимеръ бездетенъ, да Князь Иванъ Меншой; и отъ Князя Дмитрея и отъ Князя Ивана Меншого пошли Всеволож-Заболотские[28].

В остальном роспись Всеволожей и Заболоцких за XV–XVI вв. близка к *Рум. ред.* родословных книг и Бархатной книге.

Невозможность происхождения Всеволожей от князя Александра Глебовича Смоленского, умершего согласно летописям в 1313 г.[29], уже показал С. Б. Веселовский. В частности, он отметил: «Некоторые источники родоначальником считают не Александра-Всеволода, а кн. Александра Всеволожа или Всеволодича Смоленского. Этот вопрос разрешается записями родичей Заболотских в синодиках. Так, в синодике Переяславского Горицкого монастыря в "роде" Заболотских вел. кн. Всеволод и кн. Александр записаны как два различных лица. Таким образом, показание Бархатной книги в этом отношении следует признать неверным»[30].

С. Б. Веселовский предположил, что наиболее вероятным родоначальником данной династии московских бояр мог стать псковский князь Александр Всеволодович, которого исследователь иногда вновь почему-то называет Глебовичем, чего, кстати, ни разу не сообщают источники[31].

Недавно после анализа данных росписей глав редакций родословных книг конца XV – начала XVII в., посвященных родам смоленских князей и фамилии Всеволож Заболоцких, а также сведений ряда древнерусских синодиков было высказано предположение, что князь Александр Всеволодович, отец Ивана и Дмитрия Всеволожей, скорее всего, был внуком смоленского князя Глеба, старшего брата правителя Ярославля Федора Ростиславича Черного[32]. Данная точка зрения поддержана в историографии[33]. Рассмотрим ее подробнее.

В летописных памятниках Северо-Западной Руси, судя по всему, князь Александр Всеволодович упоминается не только в свя-

зи с событиями 1341 г., когда он из-за несогласия с заключением союза между Псковом и Литвой покидает город и уезжает в Новгород Великий, но и в 1367 г.[34] Если такое отождествление верно, то можно с большой долей вероятности признать вполне обоснованным предположение С. Б. Веселовского. Исследователь полагал, что семья Всеволожей выехала на службу в Москву не ранее 60-х годов XIV в.[35] До этого момента в качестве служилых князей она пребывала в Псковской и Новгородской землях.

У родоначальника фамилии было два сына — Иван и Дмитрий. С. Б. Веселовский допускал[36], что впервые младший из Всеволожей мог упоминаться в перемирной грамоте 1372 г. великих князей Ольгерда Литовского и Дмитрия Московского[37]. Однако не исключено, что такое ответственное дипломатическое поручение могло быть дано и более опытному боярину, каким был Дмитрий Александрович Зернов.

Род данного боярина относился к кругу старейших землевладельцев Великого княжества Владимирского. Древнейший массив вотчин Зерновых находился под Костромой[38]. Во второй половине XVI в. в их родословной росписи появилась легенда, согласно которой Зерновы оказывались потомками выехавшего на службу к великому князю Ивану Калите Чета. Этот татарин принял крещение под именем Захарии. «А у Захарья сын Олександр. А у Олександра сын Дмитрей Зерно», — отмечает его потомков родословец[39]. В редакции рубежа XVI–XVII вв. можно найти новые «подробности». Выезд на Русь в 1330 г. происходит «из Золотые Орды». Чета одновременно крестят митрополит Петр, умерший в 1326 г., а также его преемник митрополит Феогност[40]. Разбирать эту хронологическую нелепицу нам нет смысла, поскольку она очевидна и без дополнительных объяснений.

В 1304 г. «бысть вече на Костроме» на бояр умершего ранее великого князя владимирского Андрея Городецкого, третьего сына Александра Ярославича Храброго. Перечисляя имена погибших, летописец отдельно замечает: «Тогда жъ Зерна убиша и Александра»[41]. В более позднем тексте в данном предложении разделительного союза «и» нет[42]. С. Б. Веселовский полагал, что последнее чтение, указанное в Симеоновской и Ермолинской летописях, более верное, чем в Воскресенской и Львовской[43]. Тексты двух последних, имеющих одни источники и ряд прин-

ципиально схожих текстов, как установил А. Н. Насонов, независимо друг от друга восходят к Московскому летописному своду конца XV в.[44] Там отмечено чтение, которое цитировалось выше. Таким образом, становится очевидным, что компилятор в XVI в. уже не понимал, что в приведенном тексте летописца речь шла о двух людях, а не об одном человеке. Поэтому мнение С. Б. Веселовского, закрепившееся в современной историографии, в данном случае следует признать ошибочным.

Теперь становится понятным, почему в 1304 г. не обязательно должен был погибнуть предок Сабуровых, Годуновых и Вельяминовых — Александр Зерно. Кстати, по данным родословцев это распространенное прозвище носил не он, а его сын Дмитрий[45], живший во второй половине XIV в. Небезынтересно будет упомянуть, что один из предков Чихачевых, Горсткиных, Линевых, Ершовых, Окуневых и Сомовых — Дмитрий Григорьевич Зерно — также жил в конце XIII — начале XIV в.[46] Его семья, чьи родовые владения находились вокруг Суздаля и Костромы, служила в боярах у великих князей владимирских[47]. Поэтому отождествлять упоминаемого под 1304 г. Зерна исключительно с предком Сабуровых, Годуновых и Вельяминовых не совсем корректно. Несомненно, прав С. Б. Веселовский, относя время деятельности Захария Чета к концу XIII в.[48] Однако датировать смерть сына последнего только 1304 г. нам представляется хронологически уязвимым. Получается, что Дмитрий Александрович, внук Захария, крупный вотчинник из Костромы, перейдя на службу в Москву при Иване Даниловиче Калите, только в правление Дмитрия Донского или чуть ранее — при Иване Ивановиче Красном, т. е. приблизительно спустя 50—60 лет (!) после гибели отца, стал боярином. Такой ход событий представляется маловероятным. Кроме того, С. Б. Веселовский, а также сторонники его интерпретации текста и отождествления лиц в источнике не рассмотрели еще ряд возможных вариантов.

В середине XIV в. в Москве служил видный боярин — Михаил Александрович. Его имя стоит в докончании 1348 г. великого князя Семена Ивановича Гордого с братьями Иваном и Андреем[49]. Зятем Михаила Александровича до 1357 г. стал боярин Василий Васильевич Вельяминов, будущий (и, кстати, последний)

тысяцкий Москвы[50]. Не мог ли отец боярина Михаила стать жертвой вечников Костромы в 1304 г.?

Совсем недавно С. В. Конев опубликовал оригинальный источник по истории княжеских, боярских и дворянских родов древней Руси XIII–XV вв. – текст ростовского соборного синодика. В нем, в отличие от хорошо известного всем Успенского синодика, в нескольких случаях у поминавшихся москвичей XIV – начала XV в. дополнительно были указаны прозвища. Благодаря одному из них «впервые нам становится известным историческое, а не легендарное отчество родоначальника Романовых, Шереметевых, Колычевых и других – Андрея ***Александровича*** (выделено мной. – *А. К.*) Кобылы»[51]. Поэтому следует принять во внимание уже ставшие хрестоматийными сведения о вотчинном землевладении его наследников под Костромой, об их длительной связи с местным Ипатьевским монастырем (старейшими вкладчиками которого, кстати, были Годуновы и их родня). Тогда налицо оказывается невозможность безусловного отождествления Александра, погибшего в 1304 г., только с предком Зерновых. Вероятно и другое. В Костроме среди убиенных бояр великого князя Андрея Александровича Городецкого мог оказаться и еще один Александр – отец Андрея Кобылы и Федора Шевляги. Однако вернемся к предкам Сабуровых и Годуновых.

По родословцам внуками Александра Захарьевича были трое детей Дмитрия Зерна: «1-й сынъ Иван, боярин былъ; 2-й сынъ Костенътинъ, а прозвище Шея, бояринъ былъ у великаго князя Дмитрея Ивановича у Донсково; 3-й сынъ Дмитреи»[52]. Важно отметить, что имена старших представителей рода Зерновых в трех коленах за вторую половину XIV – начало XV в. совпадают с именами предков Всеволожей и Заболоцких, живших в это же время. Поэтому данные источников, где фигурируют люди с подобными именами и отчествами без прозвищ надо тщательно проверять, чтобы не приписать сведения, относящиеся, например, к Зерновым, Всеволожам и наоборот.

Возвышение семьи Всеволожей приходится на время правления Василия Дмитриевича, когда вслед за Фоминскими несколько выходцев из мелких восточных смоленских княжеств также попали в думу (например, Александр Борисович Поле, Иван Федорович Толбуга Ржевский и др.). В 1390 г. младший из сыновей

князя Александра Всеволодовича – Дмитрий упомянут первым среди бояр великого князя, участвовавших в «мене» земель с митрополитом Киприаном[53]. Спустя два года он становится наместником Василия I в Нижнем Новгороде. Его родной брат Иван, родоначальник Заболоцких, вместе с другим москвичом – Даниилом Тимофеевичем Валуевым в это время посылается в Новгород Великий для сбора черного бора[54].

Среди послухов в духовной великого князя Василия I, составленной около 1406 г.[55], Дмитрия Александровича Всеволожа нет. Возможно, к этому времени он умер. Правда, в ней упомянут Иван Дмитриевич[56]. Как полагают исследователи, им могли быть только два лица: либо Всеволож, либо Зернов[57]. Последний вариант нам представляется наиболее вероятным, и вот почему.

Во-первых, по возрасту, а следовательно, и по службе, И. Д. Красный Зернов, как и его родной брат, Константин Шея, в указанный период стояли выше Всеволожей. Да и «память» Г. И. Бутурлина, составленная, по-видимому, не ранее середины XV в., прямо указывает на то, что именно они в начале века были наиболее близкими и влиятельными боярами Василия Дмитриевича[58]. Между тем, И. Ф. Кошкин, любимец великого князя, занимал в тот период, согласно поздним и весьма малодостоверным данным, лишь должность казначея[59]. В начале XV в. наместниками великого князя в Новгороде были Константин Иванович и Иван Дмитриевич[60]. В первом из них следует видеть Добрынского, а во втором – Зернова[61]. В 1408 г. И. Д. Красный вместе с И. С. Жеребцовым, внуком А. А. Кобылы, возглавили военную авантюру Василия I, попытавшегося вмешаться в междоусобицу правителей Рязанской земли – князей Федора Ольговича и Ивана Владимировича. Московские воеводы погибли в неудачной битве против рати пронян и ордынцев близ города Венева у реки Осетр[62]. В это время брат Ивана Красного Константин Шея упоминается вторым среди великокняжеских бояр (после К. И. Добрынского). Они были оставлены в Москве для руководства обороной города от войск эмира Едигея, бывшего в то время фактическим правителем Орды[63].

Во-вторых, лишь в 1415 г., согласно известным на сегодняшний момент источникам, И. Д. Всеволож впервые стал подписывать жалованные льготные и несудимые грамоты от имени вели-

кого князя. Это указывает на его достаточно высокое положение в то время. Кстати, вышеупомянутые документы он выдавал Троице-Сергиеву монастырю[64]. В духовных грамотах Василия Дмитриевича, составленных – первая в 1418 г. (в июле 1417 г. по Л. В. Черепнину, в конце 1419 г. – начале 1420 г. по А. А. Зимину), вторая – не позже марта 1423 г., И. Д. Всеволож указан его вторым послухом, после князя Юрия Патрикеевича[65], женатого с 1418 г. на Марии, дочери великого князя московского Василия Дмитриевича[66].

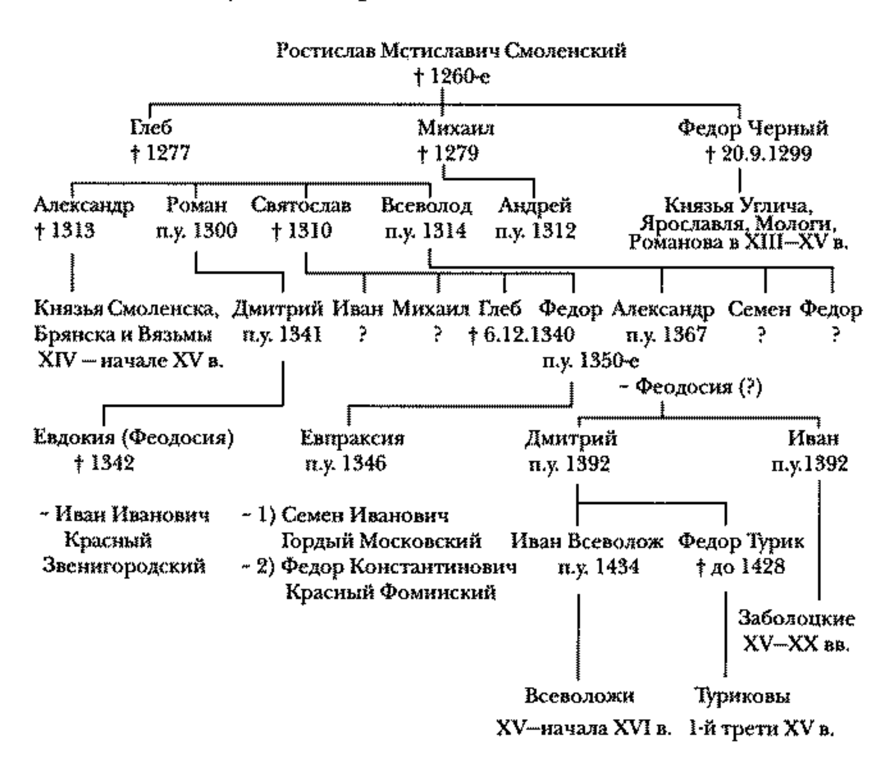
Федор, брат И. Д. Всеволожа, родоначальник Туриковых, был менее заметной фигурой. Известен его вклад в Переяславский Горицкий монастырь. Синодик обители сохранил запись: «Село Новое да Мордвиново дал Федор Дмитриевич Всеволож Турик да Княжеское Чернецкое». Как отмечает Ю. Г. Алексеев, «село Чернецкое-Княжеское на р. Киржаче в Кодяеве стану упоминается в монастырских документах XVI–XVII вв. Местоположение сел Нового и Мордвинова установить не удается»[67]. Ф. Д. Турик умер до начала 30-х гг. XV в.[68]

Придворный синодик Успенского собора Московского Кремля сохранил интересную поминальную запись боярам начала – первой половины XV в., и в том числе ***«Димитрию Александровичу и сыну его Ивану»***. Подобной чести в то время удостаивались далеко не все московские думцы. Поэтому текст данного источника следует рассмотреть подробнее.

Несколько выше в синодике среди лиц второй половины XIV в. указан Александр Всеволодович. Данных о боярстве в Москве родоначальника Всеволожей нет. Поскольку этот человек указан без княжеского титула, то возможно, что в данном случае упоминается отец известного московского воеводы и боярина середины XIV в. – Родиона, сына Александра Нестора.

Еще ранее в тексте источника обращает на себя внимание «***вечная память***» целой группе князей из Северо-Восточной Руси, сторонников внешней политики Москвы. Она отмечалась: «***Благоверному*** Князю Михаилу Давидовичу Моложскому, Феодору, Ярославу, Ивану, Феодору Стародубскимъ, Василью Галичьскому, ***Всеволоду Глебовичу, Ольгу Добрянскому, Святославу Глебовичу и сыну его Ивану и Михаилу, Глебу Святославичу***, Ярославу Муромскому, Феодору и Михаилу Галичьскимъ, Иоанну Суздальскому, Михаилу

Афанасьевичу, Дмитрию Ивановичу, Князю Симеону и Князю Роману Новосильскимъ»[69]. Интерес вызывает группа брянских князей конца XIII – начала XIV в. Один из них – это Олег Добрянский, внук Михаила Черниговского, сын Романа Старого, упоминаемый вместе со своими родственниками в Любецком и Северском синодиках[70]. Святослав Глебович – сын Глеба Ростиславича Смоленского († 1277 г.[71]), князь, погибший в бою с ордынцами в 1310 г.[72] Младший из трех его детей, Глеб, был убит брянчанами 6 декабря 1340 г.[73] Таким образом, если допустить отождествление брата брянского князя Святослава Глебовича – Всеволода, упоминающегося в Успенском синодике, с князем Всеволодом Глебовичем, отцом псковского князя Александра, то генеалогическая схема родства боярских родов Всеволожей и Заболоцких со смоленским и брянским домом князей могла бы выглядеть следующим образом:



Предположение о происхождении Всеволож Заболоцких от брянской линии смоленских князей недавно было подвергнуто критике Д. Н. Александровым. При этом мой разбор генеалогии и родственных отношений смоленских и брянских князей середины XIV в., произведенный на основе анализа данных Успенского синодика, он приписывает А. А. Горскому, который, как оказывается, все это ***«абсолютно ошибочно развивает в своих работах»***. Неверными им признаются следующие родственные связи и происхождение князей:

> Олег Добрянский — сын Романа Старого, Святослав Глебович — сын Глеба Ростиславича Смоленского, Глеб Святославич сын Святослава Глебовича Можайского и Брянского. Князья Иван и Михаил являются сыновьями Святослава Глебовича.

Д. Н. Александров утверждает, что ***«подобная схема является крайне упрощенной»***. Поэтому он задает следующий вопрос:

> Если Михаил и Глеб Святославич являлись сыновьями Святослава Глебовича, то почему же в Синодике прямо не говорится об этом?[74]

Конечно, не посвященный в тему читатель также задастся вопросом, на каких это таких основаниях А. А. Горский признает князя Михаила из Успенского синодика сыном Глеба Святославича? Если он окажется настойчив, то обратится к работам упомянутого исследователя и почувствует, что его обманули! Действительно, большинство указанных Д. Н. Александровым князей являлись объектом изучения со стороны А. А. Горского. Однако для аналитической работы исследователь использовал только данные летописей и росписей потомков смоленских князей, находящихся в родословных книгах. Успенский синодик для установления генеалогических связей данных потомков Владимира Мономаха им не привлекался. Поэтому в работах А. А. Горского нет не только размышлений о происхождении князей Ивана, Михаила и Всеволода Глебовичей, но и упоминаний о них как таковых[75]. Итак, перед глазами читателя вырисовывается подлог, как будет показано ниже, а не досадная ошибка автора текста.

Далее Д. Н. Александров безапелляционно заявляет:

> ... ***Уникальная запись, введенная в оборот мной*** (sic!), свидетельствует об абсолютной справедливости генеалогической трактовки суще-

ствования Чернигово-Брянского дома. Михаил Брянский и Глеб Святославич, если исходить из данных любчского (sic!) синодика, были сыновьями: Михаил был сыном Дмитрия Александровича Брянского, а Глеб Святославич – сыном Святослава – Михаила Александровича.

После этой фразы становится даже как-то неудобно напоминать Д. Н. Александрову следующее. Во-первых, заслуга в этом ни в коей мере не принадлежит ему. Это сделал уважаемый русский просветитель XVIII в. Николай Иванович Новиков, подготовивший к публикации и издавший полный текст Успенского синодика более чем 200 лет назад. Во-вторых, данным источником, кстати, весьма задолго до появления на свет первых опусов Д. Н. Александрова, плодотворно занимались многие исследователи (достаточно вспомнить имена Н. П. Лихачева, Л. М. Савелова, С. Б. Веселовского, А. А. Зимина, М. Е. Бычковой, Г. Алефа, Н. Шэлдс Колман и др.).

Никаких фактов, свидетельствовавших в пользу возможности или хотя бы допустимости подобного отождествления князей, поминавшихся в синодиках территориально и политически ***разных*** древнерусских княжеств-государств XIV в., Д. Н. Александров, естественно, привести не смог[76]. И это понятно. Его выводы прямо противоположны тому, что сообщается в памятниках прошлого. Поэтому для доказательства своей правоты Д. Н. Александровым используется другой, весьма «интригующий» аргумент:

В самое ближайшее время мною будут опубликованы многие родословные книги, жития и синодики, найденные в центральных рукописных фондах, которые содержат имена неизвестных князей[77].

На этом интерпретация многострадального синодика не заканчивается. Без каких-либо доказательств Д. Н. Александров утверждает следующее:

Запись Успенского синодика позволяет сделать ряд весьма важных выводов:

1. Второе имя Смоленского князя Александра Глебовича было Всеволод.

2. Смоленский великий князь Александр Глебович являлся союзником московских князей: Даниила Александровича и его сына Юрия Даниловича[78].

Еще ниже, ссылаясь на ***«известия неизвестного летописца»***, без какой-либо датировки источника или указания на его местопребывание, отмечается:

> С 1307 по 1373 годы татары разоряли пределы Смоленского княжества и в одной из битв с ними погиб Смоленский великий князь Александр Глебович [79].

Комментировать эти выводы, не подтверждающиеся источниками, нет смысла. По ходу чтения данного опуса выясняется, что Д. Н. Александров не провел самостоятельного текстологического исследования росписей потомков смоленских князей. Все это было заменено другой методологией.

Страницы опуса Д. Н. Александрова «Источниковедение и историография Средневековой Руси» под № 92—95, посвященные родословию Всеволожей, как по характеру и периодичности упоминания родословцев (в том числе и архивных, которые, как устанавливается при проверке в РГАДА он никогда не брал в руки), так и по сноскам оказываются до боли знакомы. Они практически дословно повторяют текст и порядок цитат и научно-справочного аппарата моего доклада 1997 г.[80] При этом никаких дополнительных аргументов приведено не было. Пожалуй, единственным самостоятельным суждением Д. Н. Александрова становится лишь конечный вывод. Без учета сведений о первых представителях рода Всеволожей, находящихся в синодике и вкладной книге Переяславского Горицкого монастыря[81], а также исследования по данному вопросу А. А. Титова и С. Б. Веселовского он вновь ошибочно пытается убедить доверчивого читателя в том, что «все данные родословных книг практически однозначно свидетельствуют: родоначальником Всеволожских и Заболоцких был Великий Смоленский князь Александр Глебович, многократно обращавшийся к Московскому князю Юрию Даниловичу за помощью» [82]. Правда, каким образом у умершего в 1313 г. князя могли быть здравствующие дети в начале 90-х гг. XIV в., остается загадкой.

В работах отечественных исследователей по аграрной истории Северо-Восточной Руси показано, что Всеволожи и Заболоцкие были крупными землевладельцами в Костромском и Бежецком уездах. Владели они вотчинами и в Переяславской земле[83].

Данный факт весьма важен. Он позволяет прийти сразу, по крайней мере, к двум выводам.

Во-первых, наличие значительного земельного фонда в руках «великих» бояр, чьи отцы или деды сложили княжеский титул, заставляет поставить под сомнение один из выводов такого известного генеалога, как Г. А. Власьев. Еще в начале XX в. он утверждал, что главной причиной, по которой князья стали терять свой титул, стало их незавидное материальное положение[84]. Поскольку судьба Всеволожей и Заболоцких этому выводу не соответствует, перспективно далее рассмотреть историю тех нетитулованных фамилий, представители которых либо также не без основания возводили свои родословные к князьям, либо, действительно, имели их в качестве прямых предков. В этом перечне, прежде всего, конечно, стоит упомянуть Волынских, Липятиных, Монастыревых, Порховских, Сатиных-Шонуровых, Фоминских, Кузьминских и др.

Во-вторых, следует отметить то место, где у Всеволожей и Заболоцких находился центр их земель в Северо-Восточной Руси. Выбор Переяславля Залесского не представляется случайным. Именно этот город со времен Дмитрия Донского московские правители начинают отдавать в условное держание князьям, перешедшим на службу в Москву: в 1363 г. — князю Ивану Ржевскому[85], в 1379 г. — Дмитрию Ольгердовичу Трубчевскому[86]; в 1406 г. — Александру Нелюбу, сыну Ивана Олгимонтовича Гольшанского[87]; в 1408 г. — Свидригайлу Ольгердовичу Брянскому и Северскому[88].

Появление Александра Всеволожа на службе в Москве во второй половине XIV в. следует также рассматривать в контексте внешней политики великих князей владимирских и московских данного времени. Известно, что уже в середине века началась упорная борьба с Великим княжеством Литовским[89] за привлечение на свою сторону властной элиты древнерусских земель. Ее представители благодаря знатности рода, династическим связям и традициям, а следовательно, и претензиям на определенный круг земель (как правило, Черниговских или Смоленских) могли активно влиять на положение дел в Северной и Западной Руси, особенно в междуречье Днепра и Десны.

Судьба этих князей сложилась по-разному. Часть из них, выехав на службу в Москву в середине — конце XIV в., приняла актив-

ное участие в процессе собирания земель под властью наследников Калиты. Со временем она плавно влилась в состав великокняжеского боярства, теряя при этом княжеские права. Другая часть возвратилась в Литву, признав, наконец, власть или сюзеренитет великих князей Ольгерда, Ягайлы или Витовта. Они сохранили свои княжеские права, но их претензии на когда-то родовые земли были постепенно ограничены. Быть может, поэтому во второй половине XV – первой четверти XVI в. их потомки вновь вспомнили о близкой и православной Москве?

Князь Дмитрий Михайлович Боброк и род Волынских и Вороных в середине XIV – первой трети XV века

Несмотря на частые упоминания в научных трудах, до сих пор нет более или менее полной биографии князя Д. М. Боброка, родоначальника московских боярских родов Волынских и Вороных. Поэтому даже современные исследователи иногда вынуждены с грустью констатировать, что «в целом сведения о жизни Дмитрия Волынского после 1380 г. фрагментарны: они сводятся к его участию как свидетеля при подписании великим князем Дмитрием Ивановичем второй духовной грамоты в 1389 г.»[90].

Согласно древнейшей росписи Волынских, дошедшей до нашего времени в составе *Лет. ред.*, родоначальник данной боярской фамилии – «Дмитрей Михайлович Боброк». У него было «2 сына: Борис да Давыд». С ними Д. М. Боброк «приехал ⟨...⟩ на Москву». Здесь великий князь Дмитрий Иванович «дал за него сестру свою княжну Анну, и от тое был у него сын Василей», который «убился с коня 15 лет»[91]. Такова родовая традиция. Дату выезда она, к сожалению, не приводит.

Указания на время выезда князя Д. М. Боброка в Москву нет и в *Рум.* и *Разр. ред.* Правда, первая из них добавляет, что «служити» великому князю владимирскому и московскому родоначальник фамилии «пришел из Волынские земли». От его детей пошли две ветви: «От Бориса пошли Волынские, а от Давыда пошли Вороные»[92]. Сведений о его третьем сыне – Василии в отличие от *Лет.* и *Разр. ред.* – здесь нет, хотя второй брак Д. М. Боброка с дочерью великого князя Ивана Красного в родословной был также указан[93].

Между тем, в более поздних родословных памятниках условную дату выезда Д. М. Боброка в Москву отыскать все же можно. Так, например, она содержится в Архивском III списке первого извода редакции в 43 главы с приписными. В основе этой редакции лежит Государев родословец. Данная родословная книга великих князей и царей московских, царей астраханских, крымских, казанских и т. п. составлена на основе рукописи второй половины XVII в. Последним из русских правителей здесь упоминается Федор Алексеевич[94]. Эта книга использовалась в делопроизводстве Посольского приказа. В главе «Род Волынскихъ» отмечается следующее: «В лето 6888-го. Прииде к великому князю Дмитрею Ивановичю Донскому из Волынские земли княз Дмитрей Михайловичь Волынской Боброкъ, и княз великии далъ за него сестру свою княжну Анну»[95]. Очевидно, что эта дата имеет вставочный характер. Ее автор наверняка использовал в качестве источника «Сказание о Мамаевом побоище», где Д. М. Боброк впервые упоминается наряду с другими выходцами из Литвы – князьями Андреем и Дмитрием Ольгердовичем; известия летописцев о службе князя в Москве в 70-е гг. XIV в. он не привлекал. В целом текст данной родословной Волынских весьма близок *Рум. ред.* Последнее, впрочем, не удивительно, ибо из всех редакций родословных книг именно она наиболее близка к Государеву родословцу[96]. Пожалуй, единственным отличием росписи редакции в 43 главы с приписными от *Рум. ред.* является то, что она содержит информацию о боярстве детей Д. М. Боброка[97].

Ранее еще С. Б. Веселовский указывал, что некоторые родословцы отъезд Д. М. Боброка в Москву «с Волыни» вместе «с сыновьями Борисом и Давыдом» связывают с Куликовской битвой. Впрочем, справедливость этой информации исследователь сразу же подверг сомнению. Ссылаясь на данные летописей, С. Б. Веселовский подчеркивал, что это случилось «много раньше» – до 1371 г.[98]

О чуть более раннем времени появления Д. М. Боброка в Северо-Восточной Руси пишет и В. А. Кучкин. Исследователь полагает, что князь «выехал из Волыни в Москву, вероятно, между 1366–68» годами[99]. Очевидно, что его мнение основано на учете изменения политического статуса московского князя. Дмитрий

Иванович в это время единолично не только держал ярлык на великое княжение Владимирское, но и успел породниться со своим основным конкурентом – нижегородско-суздальским князем Дмитрием Константиновичем[100].

Официально происхождение Волынских никогда не подлежало сомнению. Еще в конце XIX в. Н. П. Лихачев специально подчеркнул, что «в Бархатной книге (в оглавлении) Дмитрий Волынской – Боброк показан княземъ, чего нет в частных списках»[101]. Доверяя сведениям родословцев, Д. М. Боброка считали основателем боярских фамилий Волынских и Вороных такие исследователи, как Н. М. Карамзин, В. О. Ключевский, В. В. Руммель, В. Е. Рудаков, С. Б. Веселовский, М. Н. Тихомиров, В. В. Мавродин, В. Б. Кобрин и др.[102] Княжеское происхождение героя Куликовской битвы признается и современной историографией[103]. В данном случае бóльшая степень достоверности информации Бархатной книги сомнений не вызывает, поскольку в ее основе лежат достаточно древние родословные документы[104]. Иное дело, к какой именно династии относился Дмитрий Михайлович – к русской или литовской?

Мнения исследователей по данному вопросу разделились. Большинство ученых полагает, что Д. М. Боброк принадлежал к роду легендарного князя Рюрика. Однако еще в конце XIX в. П. Н. Петров[105], а вслед за ним и А. В. Экземплярский высказывали иную точку зрения. Последний из них в одной из своих статей прямо указал, что Дмитрий был сыном «литовского князя на Волыни Кориата – Михаила Гедиминовича»[106]. Князь «был женат на сестре Димитрия Донского – Анне, но потомства не оставил». Это мнение без непосредственного разбора генеалогии Гедиминовичей поддержали такие авторитетные исследователи, как Г. В. Вернадский и В. А. Кучкин. Независимо друг от друга они отождествили князей Дмитрия Корьятовича и Дмитрия Михайловича[107]. Некоторое время к версии о литовском происхождении Д. М. Боброка склонялся и автор данных строк, хотя прямо о родстве этого князя и Корьяда никогда не писал[108]. Позднее, после более тщательного изучения источников о деятельности Корьятовичей версия о литовском происхождении Д. М. Боброка была отвергнута по ряду причин[109]. Укажем их по порядку.

Для начала следует составить генеалогическое древо этой одной из младших ветвей литовской династии Гедиминовичей. Не отрицая достоверность существования князя Дмитрия Корьятовича (о нем речь пойдет ниже), заметим, что русские родословные источники его не знают. В главе «Начало государей литовских» записано следующее: «А шестой сын Гедиманов Корьяд, а Корьядовы сынове: Олександр, Костянтин, Феодор, те все бездетны, извелися в Подольской земли»[110]. Данный пример, конечно, не во всех отношениях бесспорен. Однако он все же свидетельствует об определенной тенденции.

О судьбе сыновей Корьяда (Михаила) Гедиминовича достаточно подробно говорится и в белорусско-литовских летописях, где версии их биографий несколько различаются. Важно отметить, что эти источники называют еще одного Корьятовича – Юрия, который вместе с младшими братьями держал всю Подольскую землю. Как полагает Б. Н. Флоря, это началось в 1363 г., когда великий князь Ольгерд Гедиминович «предпринял поход в бассейн Буга против монголо-татарских князей Хаджибея, Кутлубуги и Дмитрия, распоряжавшихся Подолией»[111]. Одним из условий, согласно которым местное население приняло Корьятовичей, стало обещание литовских князей оборонять жителей от ордынцев[112]. Вместе со своим дядей луцким князем Любартом (Дмитрием) Гедиминовичем Корьятовичи подчинялись польскому королю, но власть последнего Пяста в это время на Волыни и Подолии была еще формальной[113]. Позднее, как отмечает летопись Красинского, князя Юрия «волохове убили»[114]. Обычно исследователи относят это событие к 1374 г.[115] Поводом для этого служит известие Рогожского летописца 40-х гг. XV в., где под указанным выше годом сообщается: «Того же лета въсенине ходили Литва на Татарове на Темеря, и бышеть межи ихъ бои»[116]. Обращаясь к Супрасльской летописи, можно узнать еще ряд интересных деталей. Однако они точно не датируюся: «... Князя Юрья волохове взяли ⟨...⟩ собе воеводою и тамо его окормили»[117].

Прямую связь между двумя последними событиями можно предположить, но с большой долей осторожности. Конечно, данное событие было бы логичнее относить не к Юрию, а к следующему сыну Корьяда – Александру. Этот князь до войны 1366 г. с польским королем Казимиром III Великим (30.VI.1310 –

5.XI.1370) владел Владимиром[118]. Об этом Корьятовиче летописи в один голос говорят, что он погиб в бою с татарами[119]. Однако Александр, титуловавший себя «*господарем Подольской земли* (курсив мой. – *А. К.*)», на самом деле известен и позднее[120]. Он вместе с братом упоминается в письме короля Венгрии и Польши, отправленном правителю Падуи Франциску Карраре. Людовик I Венгерский сообщает в 1377 г., что в Подолии его власть признают два местных князя – Александр и Борис Корьятовичи[121]. Таким образом, выясняется имя еще одного из внуков Гедимина. При этом возникает вопрос, почему же о нем молчат летописи и родословцы? Чтобы ответить на него, стоит вновь обратиться к источникам.

Исследователи давно обратили внимание на то, что в литовском посольстве, прибывшем 18 января 1385 г. в Краков, важную роль играл не только Скиргайло (Иван) Ольгердович, но и два других православных князя. Это были Борис Корьятович Подольский и Ольгимонт (Борис) Гольшанский[122]. От имени великого князя Ягайлы (в православии – Якова) Ольгердовича все трое официально просили руки польской королевы Ядвиги, дочери умершего Людовика I Великого. Затем по предложению малопольских панов вместе с виленским наместником Ганулем князь Борис Корьятович посещал в Венгрии вдовствующую королеву-мать Элжбету[123]. Одним из условий брачного договора, как известно, должен был стать переход их сюзерена из православия в католичество. Такая деятельность Бориса вряд ли могла быть симпатична древнерусскому летописцу. Поэтому этого Корьятовича он не стал упоминать в своем повествовании о подольских князьях – защитниках православия от иноплеменников. Иное дело брат Бориса – Константин.

Летописные данные об обстоятельстве и месте смерти Константина Корьятовича несколько противоречивы[124]. Как хорошо известно, в 60-е гг. XIV в. представитель куявской линии Пястов, польский король Казимир III Великий (30.VI.1310 – 5.XI.1370), сын Владислава I Казимировича Локетка (около 1260 – 2.III.1333), не имея наследников по мужской линии, пытался преодолеть династический кризис. Согласно Супральской летописи, составленной не ранее 20-х гг. XVI в., он «прислал к князю Костентину кглеитовныи листы, со великою тверъдостию

и прося его, штобы к нему приехаль», ибо «захотель за него (...) дати» свою единственную дочь. Константин Корьятович «к польскому королю ездил», но «там какь ся ему посмотрело, не похотел к тои вере приступити, и опять на тых же листех отъехал до Подолъскои земьли и на своемь господарьстве умерл»[125]. Польские исследователи полагают, что сватовство подольского князя к Анне, дочери Казимира III, могло состояться ранее 5 декабря 1369 г.[126] Выгода для Константина от возможного союза была очевидной. Две старшие дочери польского короля — Элжбета и Кунегунда родились в первом браке короля с Альдоной (Анной), дочерью Гедимина. Однако к этому времени они уже умерли[127]. Летописец настаивает на том, что в момент сватовства Анна была единственной дочерью Казимира III. Поэтому логично предположить, что переговоры о браке велись где-то между 1366—1367 гг., ибо в 1367 г. у короля родилась еще одна дочь — Кунегунда, которая умерла до 3 ноября 1370 г.[128] Брак с единственной (или позднее старшей) дочерью Казимира III Великого автоматически делал Константина наследником польского короля. Однако, как свидетельствуют летописи, подольский князь отказался изменить православию и перейти в католичество[129]. Поэтому династический проект был расторгнут. Руку малолетней невесты Константина, появившейся на свет в 1366 г. в результате третьего брака польского короля с Ядвигой, дочерью Хенрика V Железного, затем просил для своего сына Вацлава император «Священной Римской империи» Карл IV из династии Люксембургов[130].

Между тем, летопись Красинского не знает истории о сватовстве подольского князя. Ее автор, во-первых, отмечает, что Константин скончался ранее брата Юрия, что представляется сомнительным. Летописец пишет, что князь «поехал до угорского короля (...) и там умер»[131]. Если последнее сообщение, верно, то смерть Константина могла наступить лишь после 1377 г.[132] Эту мысль подтверждают некоторые орденские источники. Так, например, им известно, что Константин Корьятович, ставший «влиятельным лицом при дворе Ягайлы, добивался разрыва отношений с крестоносцами летом 1383 года»[133].

Следующим из братьев Корьятовичей белорусско-литовские летописи называют Федора. О нем в Супральской летописи ску-

по говорится, что «князь Федор Корятовичь, Новгородок держал»[134]. По-видимому, средневековый редактор не стал включать в новый текст из протографа подробный рассказ об этом сыне Корьяда. Между тем летопись Красинского его сохранила. В ней сообщается, что помимо Новгородка Федор держал «к тому еще Гомеи». Когда его «трех братов не стало», князь «шедши з литовским воиском, и засядеть Подолскую землю к Литве». После того, как «князь великыи Витовт осел на всеи земли, на великом княжени Литовъском», Федор Корьятович не захотел «с Подолскою землею служити» сыну Кейстута. Тогда за отказ подчиниться Витовт Кейстутьевич в 1393 г. «пошол со всим литовъским воиском к Подолью». Местный князь уехал за помощью в Венгрию. Получив ее, Федор оставил гарнизоны из валахов и венгров в городах Подолии. Его поддерживал Владимир Ольгердович Киевский и молдавский господарь Роман[135]. Однако великий князь литовский без какой-либо поддержки со стороны сначала нейтрализовал князя Владимира, отобрав у него Овруч и Житомир, а затем сумел захватить Бряславль, Соколец, Каменец, Смотрич, Скалу, Червленый городок и др. Летописец, отмечая безусловную победу Витовта, сообщает, что он «вси городы побрал, и воеводу князя Федорова поимал, и по всим городом подольским свои старосты осадил»[136]. Федору пришлось уйти в Венгрию, где он стал править в городе Мункач[137].

Очевидно, другие Корьятовичи подчинились великому князю Витовту Кейстутьевичу. По крайней мере, их можно встретить в числе его союзников. Известия об этом сохранили памятники летописания Северо-Восточной Руси. Так, в Рогожском летописце есть немного неясное, но очень важное известие под 1356 г.: «Того же лета князь великии Иванъ Ивановичь *отдалъ за Корьядова сына* въ Литвоу»[138]. Обращение к «Истории» Н. М. Карамзина помогает разъяснить, о ком именно идет речь. Выясняется, что в этом году на дочери великого князя владимирского и московского женился племянник Ольгерда князь Дмитрий Корьятович[139]. Источник, которым в данном случае пользовался наш знаменитый историограф, можно установить. По-видимому, это была харатейная Троицкая летопись. Известно, что генетически связанная с ней Симеоновская летопись и Рогожский летописец совпадают во многих чтениях за 1328—1374 гг.[140] Вместе

они «содержат Тверскую редакцию 1412 г. общерусского свода кон. XIV или нач. XV в. — протографа летописи Троицкой»[141]. По-видимому, В. А. Кучкин, сопоставляя это известие со сведениями родословия Волынских, пришел к выводу, что в этом случае упоминался Д. М. Боброк[142].

Любопытно отметить, что Г. В. Вернадский не обратил внимания на указанное выше известие Рогожского летописца. Однако он упомянул то, что не отметил В. А. Кучкин. Один из пространных перечней погибших князей в битве с ордынцами хана Тимур-Кутлуга и эмира Едигея на реке Ворскле во вторник 12 августа 1399 г. находится в Никоновской летописи. В нем среди убитых значатся Дмитрий и Лев Корьятовичи[143]. Другие источники знают только о гибели одного князя Льва[144]. По мнению Г. В. Вернадского, уникальное известие о смерти князя Дмитрия Корьятовича относилось именно к Д. М. Боброку. Исследователь полагал, что после подчинения великого князя владимирского и московского власти хана Тохтамыша от него в Литву ушли сторонники борьбы с татарами князья Андрей и Дмитрий Ольгердовичи, а также «Дмитрий Корьятович Боброк Волынский». Своего нового вождя и единомышленника они нашли в лице ближайшего родственника — Витовта Кейстутьевича[145].

Указанная выше реконструкция Г. В. Вернадского биографий трех Гедиминовичей за 1380—1399 гг., как ни странно, хронологически почти полностью противоречит источникам. Так, например, хорошо известно, что князь Андрей сохранял тесные отношения с Дмитрием Московским вплоть до середины 1385 г., когда, как сообщают источники, великий князь между 9 мая и 29 июня «събравъ воя многы, посла съ ними брата своего князя Володимера Андреевичя на князя Олга и на Рязанскую землю». В том походе, как отмечает летописец, «убиша князя Михаила, сына Андреева Полотскаго Олгердовичя на Рязани»[146].

Осенью того же года Андрей Ольгердович оказывается отнюдь не в Литве, а на территории Ордена. Как полагает И. Б. Греков, сближение прежних противников произошло на фоне разрыва союзнических отношений великих князей Дмитрия Донского и Ягайло[147]. Между тем, польский исследователь Х. Ловмяньский делает упор на то, что полоцкий князь входил в число тех Гедиминовичей, которые отказались и так не принесли при-

сягу верности новому польскому королю и великому князю литовскому Ягайле, а также жене последнего Ядвиге в феврале и марте 1386 г.[148] После переговоров в Недритце 9 октября князь Андрей заключил против нее договор с магистром Тевтонского Ордена в Ливонии Робином фон Эльтцем. За помощь в борьбе против младшего брата Ягайлы он отдавал в лен крестоносцам свое Полоцкое княжество («regnum in Ploscow in feodum recepimus»). Правда, при этом князь Андрей оговаривал право его наследования собственными детьми[149]. Впрочем, в это время в планы князя входило держание не только Полоцкого княжества, но и других земель ВКЛ.

В зиму 1385–1386 гг. полоцкий князь «с немци с лифлянты, с всею латыголою» приходил «на Литовскую землю и, повоевав, много пожже мест и сел»[150]. Тогда же «князь Святослав смоленьскыи совет с княземь Андреемь полоцкым сътвори: ***он в Литву***, а князь Святослав ко Рши»[151]. Это не могло не тревожить великого князя литовского. В 1387 г. его войска повторно захватили владения Андрея[152]. Как отмечает новгородский летописец, «а Скиригаило, братъ Ягаиловъ, ходилъ ратью с Литовьскою силою и с Немечкою подъ Полтескъ, и взя город; и Ондреева сына оубиша, а самого Ондрея, брата своего, изнималъ и в Литву свелъ»[153]. Обстоятельства пленения полоцкого князя раскрывает псковский источник: «...князя Андрея Олгердовича князь Скиригаило, брат его, ***поима перелестию*** в Полотске»[154]. По приказу Владислава Ягайлы его старшего брата посадили в тюрьму. Местом заключения князя Андрея стал Щецинский замок[155]. Полоцкое княжество, как отмечает грамота от 25 апреля сего года, было отдано польским королем своему соправителю в Литве князю Скиргайлу[156].

Князь Андрей сидел в тюрьме до марта 1394 г., пока его родные братья Владимир, Федор и Скиргайло, а также новый великий князь Литвы Витовт не поручились за него[157]. Андрей был освобожден, но в Литве не остался, а бежал во Псков, куда прибыл 18 июля[158]. В этом городе уже несколько лет княжил сын Андрея – Иван[159]. Вместе они отразили осаду рати новгородцев. После окончания боевых действий Андрей Ольгердович «со пьсковьскыми послы» ездил в Новгород Великий, но «миру не возмя»[160]. Его последним политическим актом стало участие в

походе Витовта против татар. В сражении на реке Ворскле он был убит[161].

Таким образом, можно подвести некоторые итоги. Антиордынские взгляды князя Андрея после событий 1380 г. вновь пробудились лишь спустя почти двадцать лет. Его усилия в последние годы жизни были связаны с попыткой возврата и удержания своего прежнего владения – Полоцкого княжества. Когда это не удалось, князь оказался в знакомом ему с детства Пскове. Однако в это время он уже не обладает той былой военной мощью, земельными владениями, а следовательно, и авторитетом, которые Андрей Ольгердович имел в эпоху активного противостояния русских земель претензиям со стороны беклярибека и темника Ак Орды Мамая[162].

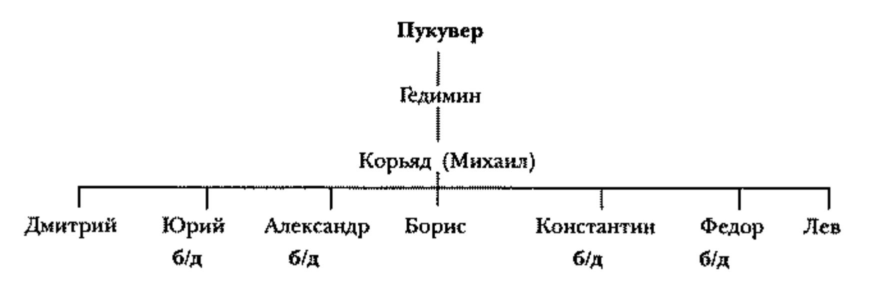
В чем-то схожей была и судьба Дмитрия Ольгердовича. На службе в Москве он находился приблизительно до 1388 г.[163] По-видимому, печальный итог деятельности старшего брата Андрея Дмитрия чему-то научил. Он не стал испытывать судьбу заново. Дмитрий вместе со своим двором не только вернулся на территорию Великого княжества Литовского, но и признал старшинство польского короля Ягайлы. Об этом прямо говорит его вассальная присяга, данная брату и его жене Ядвиге 13 декабря 1388 г. в Молодечно. Документ был скреплен тремя видными и весьма влиятельными боярами Литвы – Братошей[164], Минигайлом и князем Юрием Ивановичем Козушно[165]. Дмитрий вновь получил Трубчевское княжество, но уже без Старобуда Северского, который оказался занят. Здесь находился Патрикий Наримантович[166]. Далее источники о политической деятельности Дмитрия фактически молчат. Известно лишь несколько грамот, связанных с его именем. В них князь вновь, как отмечает И. Б. Греков, раз за разом был вынужден подчеркивать ошибочность своего прежнего союза с Москвой[167]. Ничего также не известно об антиордынских настроениях Дмитрия Ольгердовича вплоть до 1399 г. Вместе со своими близкими и дальними родственниками по второй жене – князьями Иваном Дмитриевичем Киндырем, Андреем Друцким, Михаилом Подберезским и его братом Александром – он погиб в битве на реке Ворскле[168].

О деятельности князя Дмитрия Корьятовича источники не сообщают. Его ранний брак с дочерью Ивана Ивановича Крас-

ного, возможно, косвенно свидетельствует в пользу того, что в семье он был старшим сыном. Если это так, то владения Дмитрия и его младшего брата Льва следует искать за пределами Подолии, где-то в другом месте, например, в Белой Руси или даже в Литве. По-видимому, это и объясняет то, что летописцы так долго о нем молчат.

Разбор биографических данных о сыновьях Корьяда приводит к следующим выводам. Часть его детей в 1363 г. села на княжении в Подольской земле и удерживала ее до начала 1395 г. Пытаясь обеспечить себе независимое положение, Корьятовичи признавали над собой политическую власть королей Польши или Венгрии. С этими правителями они были в постоянном политическом контакте и даже могли породниться (как, например, князь Константин). Некоторые Корьятовичи титуловались «господарями Подольской земли», а не князьями волынскими. Некоторые дети Корьяда правили в отцовских владениях в Белой Руси. Они состояли из старой столицы Великого княжества Литовского Новгородка, а также Гомея. Попытка Корьятовичей опереться в борьбе с Витовтом Кейстутьевичем на короля Ягайло (Владислава II) успеха не принесла. В середине 90-х гг. XIV в. они теряют свои владения в Подольской земле и должны были стать либо политическими иммигрантами, как князь Федор, либо признать над собой, как Дмитрий и Лев, сюзеренитет великого князя литовского. Однако даже при таком раскладе никто из них на службу в Москву не выезжал. Важно отметить и то обстоятельство, что «никто из Гедиминовичей в XIV в. не потерял княжеского титула, а ***сыновья Корьяда писались в источниках Корьятовичами, а не Михайловичами*** (выделено мной. — *А. К.*)»[169].

Приведенные выше сведения о Корьятовичах можно свести в следующую генеалогическую таблицу:



Еще одну версию политической деятельности Д. М. Боброка выдвинул автор статьи, изданной в «Русском биографическом словаре». Он написал следующее: «Боброкъ-Волынскій, кн. Димитрій Михайлович (Алибуртович), сын литовского князя на Волыни Коріата-Михаила Ґедеминовича, воевода Димитрія Донского. Выехав из Волыни, он был сначала тысяцким у нижегородского князя Димитрия Константиновича, а затем перешел на службу в Москву». В отличие от А. В. Экземплярского, данный автор признавал, что от Д. М. Боброка «пошли роды Волынскихъ и Вороныхъ»[170].

Разбор этой версии вряд ли займет много времени. В ней также заметен принцип смешения биографий разных личностей, но не двух, как это было ранее, а уже трех. Д. М. Боброк отождествляется не только с Дмитрием Корьятовичем, но и с неким князем Дмитрием Алибуртовичем. Последнего из них В. О. Ключевский считал сыном Любарта Ґедиминовича, который пришел в Нижний Новгород «съ береговъ Стыря или Западнаго Буга»[171]. Его точку зрения о происхождении этого князя Дмитрия поддержал И. А. Ґолубцов[172]. Однако отождествления Д. М. Боброка и Дмитрия Алибуртовича оба исследователя не предпринимали. Любопытно отметить, что о нем сохранилось всего одно известие, и то в весьма сомнительном источнике — «местной» грамоте нижегородско-суздальского князя Дмитрия Константиновича. Ее самый ранний список относится к 1721 г. Издатель неуверенно датировал документ 1367/68 г. В нем сообщается: «Велел садитись от своего места тысяцкому своему Дмитрею Алибуртовичу князю Волынскому, а под Дмитреем садится князю Ивану Васильевичу городецкому...»[173]. Поскольку институт местничества известен на Руси лишь с конца XV в., то говорить о достоверности данного документа нет смысла[174].

Между тем, пожалуй, лишь Г. А. Власьев, автор первого труда по истории семей Волынских и Вороных, сомневался в достоверности княжеского происхождения их предка. Свой скепсис известный генеалог попытался аргументировать с помощью сравнительного анализа. Он писал: «Мы знаем по родословным спискам много родов, якобы происходящих от Рюрика, и в особенности в семье Смоленских князей, бывших будто бы князьями и потерявших или сложивших с себя это высокое звание, как надо

полагать, потому, что, размножаясь, при делении наследств предков своих, измельчали, обеднели, и чувствовали себя в более нормальных условиях жизни»[175]. Г. А. Власьев попытался дать свою реконструкцию биографии основателя династии до момента его переезда на службу в Москву. Он отмечал: «... Дмитрий Михайлович был несомненно высокого происхождения, иначе едва ли Вел. Князь вошел бы с ним в родство. За тем, человек, оказавший величайшие заслуги Государству, и следов. не только стоявший в ряду первых вельмож, но и вполне обеспеченный материально, и потому не было никаких причин сыновьям его и их потомкам не носить княжеского титула. — Все это в большей степени навевает сомнения в истинности происхождения дворян Волынских от такого знаменитого князя. — Между прочим, самое прозвище — "Боброкъ" не намекает ли на то, что он был, может быть очень мелким, но тем не менее князем владетельным. На Волыни, в древней Червонной Руси, недалеко от города Львова, всего в 30 приблизительно верстах на ЮЮВ., находится местечко "Бобрка", на р. того же наименования, которое существовало и в наши древния времена ⟨...⟩ Река Бобра берет начало в Бережанском округе, близь местечка Портницы. Не был ли наш Дмитрий Михайлович владетелем местечка Бобрка и его окрестностей, и тогда было бы понятно его удаление из родных мест, так как Бобрка лежала совсем почти на границе с Польскими владениями, а в то время, т. е. около половины XIV столетия, вследствие упорных походов Польского короля Казимира Великого, с целью овладеть Волынью, эта местность первой подверглась страшным опустошениям, и неоднократно переходила из рук в руки, от Литовцев к Полякам и на оборот. Не имея достаточных сил для отражения Поляков, а может быть из-за нежелания сделаться подданным Казимира Великого, он предпочел бросить свое отечество и перейти в Москву»[176]. Без княжеского титула ранее упоминал Д. М. Боброка Волынского и С. М. Соловьев. Однако вопроса о происхождении знаменитого сподвижника великого князя Дмитрия Донского он не поднимал[177].

Действительно, сомнения Г. А. Власьева могли быть оправданными, если бы во второй половине XIV в. в Москве служил еще один боярин Дмитрий Михайлович. Так, например, в перемирной грамоте 1372 г. отмечается: «А отъ великого князя отъ Дмит-

рея Ивановича и ото князя Володимера Аньдреевича целовали кресть: ***Дмитрии Михаилович***, Иванъ Михаилович, Дмитрии Олександрович, Иванъ Федорович»[178]. В том же году князь Д. М. Боброк Волынский упоминался летописцем как воевода. Возникает вопрос: это один и тот же человек или же два разных?

Ответ на поставленный вопрос можно получить, если обратить внимание на видовую принадлежность источников, где фигурирует Д. М. Боброк. В. Л. Янин полагает, что «сам Дмитрий Михайлович в летописи титулуется князем, по-видимому, из-за того, что он был великокняжеским зятем»[179]. Данное наблюдение, конечно, справедливо, но лишь отчасти. Летописцы, как правило, отмечали повседневную социальную деятельность людей. В основном Д. М. Боброк выполнял функции командующего московской ратью. Это соответствовало его рангу и происхождению. Отсюда и обязательное его упоминание с титулом. Это выгодно выделяет Боброка на фоне других воевод из числа московских бояр. Однако когда речь шла о важных внутренних или внешних процедурах, то в документах официального происхождения отражался не потенциальный, а служебный статус человека. Д. М. Боброк – великокняжеский боярин, и именно это было отражено в грамоте. Его княжеский титул уже не соответствовал занимаемому положению. В Москву он отъехал без вотчины. Личный земельный фонд Д. М. Боброка состоял из владений, полученных из рук великого князя Дмитрия. Они находились в разных частях великого княжения. В этом смысле он ничем не отличался от других бояр, происходивших, кстати, из нетитулованной знати.

В какой-то степени аналогичную ситуацию можно наблюдать и в Литве. Так, например, упоминавшийся ранее князь Юрий Иванович Козушно, в мирном договоре, заключенном с одной стороны великими литовскими князьями Ягайлом и Кейстутом, а с другой – представителями Ордена, назван просто «*baiaren Jorge Kasusna*»[180].

Иное дело – литовский князь Ямонт (Иван) Тулункович. В 1395 г. вместе с Василием Борейковым он стал наместником Витовта в Смоленске[181]. В 1398 г. «Ямантъ приездилъ от Витовта на Москву посольствомъ»[182]. Тогда же он упоминается среди поручителей великого князя литовского при заключении Салинского

договора. Причем в документе он фигурирует не как смоленский наместник, а как владетельный «*duces Jamunt de Kletzke*»[183]. Конечно, можно было бы предположить, что к этому времени он утратил свою прежнюю должность, но и это будет неверно. Летописцы, перечисляя погибших в битве с ордынцами на р. Ворскла 12 августа 1399 г. русских и литовских князей, упоминают и Ямонта, замечая, «*иже въ Смоленску бе*»[184].

Однако такой принцип отражения в источниках социальной природы человека сохранялся не всегда. Переломной эпохой в развитии этого явления стал рубеж конца XIV – начала XV в., когда вхождение в думу великого князя перестало вести к автоматической потере княжеского титула. С его утратой смирилась только небольшая группа фамилий, да и то происходящих преимущественно из Смоленской земли. На ее представителей на определенном этапе развития политических отношений между Русью и Литвой делались большие ставки, но когда они не оправдались, бывшим княжатам пришлось остаться в Москве. Одним, как Всеволожам и Заболоцким, удалось породниться не только с верхами местного боярства, но и с великокняжескими семьями Москвы, Суздаля и Твери. Это обеспечило им материальный достаток и значительное влияние при дворе. До начала XVI в. они не просто помнили о своем высоком происхождении, но имели и весьма полную родословную роспись. Другим потомкам мелких смоленских князей — таким, например, как Толбузины и Ржевские, пришлось довольствоваться более скромной ролью при дворах удельных князей. При этом их яркая и вполне достоверная легенда о происхождении страдала неполнотой, натяжками, разночтениями, а иногда и дефектами текста как раз за конец XIV – первую половину XV века[185].

Не была исключением в процессе утраты титула и фигура князя Д. М. Боброка. О его происхождении источники, как отмечено выше, молчат. Это нормальное явление. В большинстве случаев история некоренных московских родов начинается только с момента выезда их предка на службу к тому или иному великому князю. Фамильное прозвище Дмитрия Михайловича, что отметил еще Г. А. Власьев, должно вести нас не в Подольскую, а в Волынскую землю. Здесь, наряду с Гедиминовичами, еще правили и пользовались большими политическими правами местные кня-

зья, потомки Даниила Романовича Галицкого († 1264)[186]. Среди них видное место занимали князья Острожские. Давая им характеристику, западнорусский летописец в конце XVI в. отмечал: «Роман Даниловичь, о котором Кромер чинит взменку в книгах своих девятых, зоставил по собе сына Василия, князя Острозского ⟨...⟩ *вси то были князе спокойные*». Последний «зоставил по собе сына Данила, княжа на Острогу; по Даниле зостал сын его Феодор на Острогу»[187]. Двое последних упоминаются в источниках.

Так, например, известно, что в 1343/44 г. князь Даниил Острожский вместе с воеводой из Перемышля и частью местных бояр при поддержке татар, пришедших из Орды, пытались вытеснить польского короля с территории Волынской земли[188]. Однако эта акция успеха не имела[189]. Признав новую власть, они перешли на службу к литовским князьям. В докончании 1366 г. луцкого князя Любарта Гедиминовича к Казимиру III Великому, говорится, что «на то есмь приложилъ свою печать, и отець мой владика лучьскый Арсений, ***князь Данилий***, Васко Кирдеевичь, Иванъ воевода лучьскый, Иванъ Мьстишиньский»[190].

Князю Федору Даниловичу «и детем его» 8 апреля 1385 г. Чюрило Бродовский отдал «есми село свое Бродово» с просьбой «печаловати ся душою моею и жоны моее душею»[191]. 4 ноября 1386 г. польский король подтвердил права князя Федора Даниловича на владение замком Острог, к которому тянули Корецк, Заславль, Хлапотин, Иванин, Хрестович, Красн и Крупа[192]. По-видимому, приблизительно в это же время дети Любарта «князь великий» Федор (иногда Федот), а также князья Лазарь и Семен вместе с матерью княгиней Ольгой, дочерью Константина Васильевича Ростовского, внукой великого князя Ивана Даниловича Калиты, дали владельцу Острожска грамоту, что им ***«не уступатися у его отчизну и у его служебные»***[193]. Однако наибольший интерес у нас может вызвать его «правда» в верности. Она была дана после 1386 г. В ней упоминается не только князь Федор, становившийся наместником короля в городе Луцке, но и его брат Михаил Данилович[194]. 10 октября 1388 г. старший из братьев упоминался первым в числе русских князей и бояр, поручителей за Олехно[195].

Как свидетельствуют приведенные примеры, а также более поздние источники, социальный статус Острожских был близок

к тому положению, которое имели братья Корьятовичи в Подольской земле, хотя и не во всем. Они не обладали таким большим земельным фондом. Уже в конце XIV в. среди владений Острожских есть «служебные» земли. Однако, как и Корьятовичи, по крайней мере старший в роду имел одну весьма важную привилегию — право непосредственного подчинения польской Короне. Даже после того, как Витовт добился подчинения себе Луцкого княжества, Федор Данилович оставался ему неподсуден [196]. В 1399 г. Острожские приняли участие в неудачном походе великого князя литовского Витовта и Тохтамыша на хана Орды Тимур-Кутлуга и его эмира Едигея. В числе погибших 12 августа в битве на реке Ворскле встречаются имена «Михаила, князя Данильевича, брата его князя Дмитриа» [197]. Младшего из братьев некоторые летописцы прямо называют ***князем Волынским*** (!) [198].

Данное свидетельство заставляет нас сразу же вспомнить фамильное прозвище князя Дмитрия Михайловича Боброка. Несомненно, что указанные выше лица были его родственниками. В роду Острожских основная часть земли, а следовательно, и права принадлежали в XIV в. старшему в роду. Фамильное прозвище младших членов семьи уже отражало не конкретные права на когда-то большое древнерусское княжество, но, скорее всего, принадлежность к определенной княжеской династии. Примеров тому в конце XIV—XV вв. можно найти много как в Литве, так и на Руси. По-видимому, отец князя Дмитрия — Михаил не сумел по каким-то причинам передать свою «власть» сыну. Связано это могло быть либо с его ранней смертью, либо с какими-то иными причинами.

Обращает на себя внимание рассказ источников о событиях на Руси в 1348—1349 гг. В первый год летописец отмечает, что «***король Краковъскыи*** со многою силою (...) ***взя лестью землю Волыньскую*** и много зло христианомъ сотвори и церкви святыя претвори на латиньское богомрьзское служение». После этого происшествия Ольгерд Гедиминович послал в Орду к хану Джанибеку представительное посольство во главе со своим родным братом Корьядом. Как утверждает московский автор, его целью было «просити себе помощи на великого князя Семена». В ответ великий князь владимирский отправил к татарам своих киличеев. В Орде они заявили, что «Олгердъ со братьею улусъ его вотчину

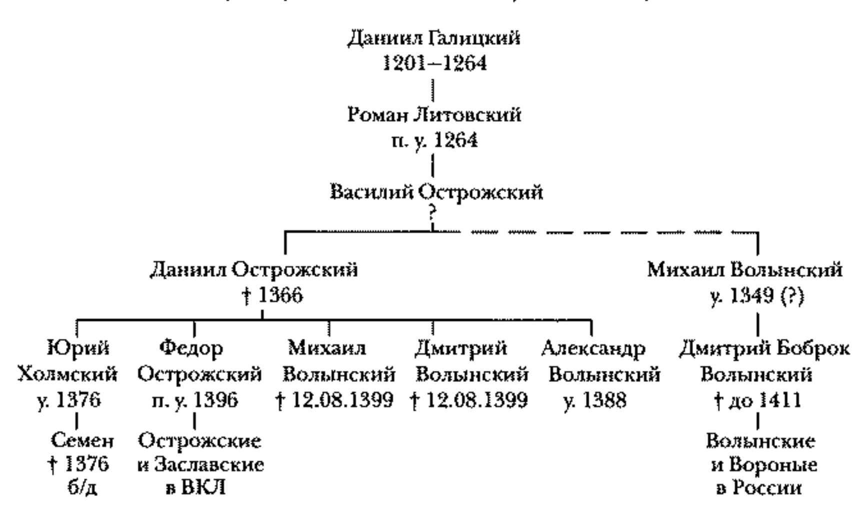
князя великого испустошилъ». После такого серьезного обвинения киличеи Семена Гордого легко добились выдачи «братьи» Ольгерда, «князеи Литовъскых», а именно — «Корьяда да ***Михаила,*** Семена Свислочского да Аикша, и дружину ихъ». В Москву пленных доставил «царевъ» посол Татуй. Ольгерд оказался в затруднительной ситуации и был вынужден напрямую обратиться к правителю Северо-Восточной Руси. Вероятно, он попытался объяснить, что посольство в Орду было направлено за помощью против Польши, а не Москвы. Это уже произошло в следующем году. Как отмечает торжествующий московский летописец, «великии князь ***Олгердъ присла на Москву*** послы своя к великому князю Семену со многыми дары и с челобитьемъ, ***прося мира и живота братьи своеи княземъ Литовъскимъ Корьяду и Михаилу*** и всеи дружине ихъ». Мир между великими князьями был установлен, а пленные отпущены в Литву. Однако только этим дело не кончилось. Сначала в том же 1350 г. в Москву «***присла*** к великому князю ***из Вельня князь Любортъ,*** прося за собя сестричны его дщери княжи Костянтиновы Ростовъского, и дасть за него». После него появились уже послы самого Ольгерда, «прося за собя свести его дщери княжы Олександровы Михаиловича Тферьскаго княжны Ульяны». Великий князь Семен Иванович Гордый, «доложивъ Феогноста митрополита дасть ю за Олгирда» [199]. Таким образом, вчерашние противники стали близкими свойственниками.

Наш интерес в этих событиях занимает фигура князя Михаила. Возникает логичный вопрос, к какому же роду он относился? Ю. Вольф полагал, что источник указывает на Михаила Наримантовича Пинского [200]. Однако А. С. Грушевский и Ю. Пузына в данном случае менее категоричны [201]. Наступление Казимира III Великого на западнорусские земли волновало не только пришлых литовских, но и местных князей. Именно они, обладавшие меньшей силой, больше теряли прав от новых изменений. Как мне представляется, посылка Ольгердом в Орду племянника Михаила, наряду с братом Корьядом, выглядит несколько странной. С одной стороны, очевидно, что для политического веса и авторитета посольства было бы достаточно и одного Гедиминовича. С другой стороны, нельзя не учитывать и того момента (если, конечно, летописец конца XV в. не ошибся), что князья названы именно «братьей» Ольгерда [202]. Владения Михаила Нариманто-

вича находились вблизи галицко-волынских земель. Однако представляется не менее вероятным, что в данном случае мог упоминаться князь, чьи владения непосредственно попадали под власть Польши. Вспомним, что местечко Бобрка находилось рядом со Львовом, который был захвачен Казимиром III. Впрочем, недостаток источников, а точнее, отсутствие прямых указаний на деятельность Михаила Волынского и его тезки из Пинска, делают в настоящее время обе гипотезы вполне допустимыми, хотя и не без некоторых недостатков.

Таким князьям, как Михаил Волынский, по-видимому, приходилось на политической арене XIV в. долго находиться в тени старших родственников. Так, например, упоминавшийся выше брат Федора Михаил Данилович Волынский после 1386 г. также указывается в важных политических актах. Однако князем Острожским он не называется. Более того, младшая «братья» Федора и Михаила — Дмитрий и Александр вообще остались вне рамок данного документа. Это правовое различие исчезнет только в XV в. при наследниках Евстафия (Дашко) и Василия Федоровичей, когда земельный фонд семьи станет сопоставим с владениями других «принцев крови» и нетитулованных магнатских семей, добившихся от Ягеллонов существенного расширения своих прав и привилегий [203].

Сведения о князьях Острожских и Волынских за XIV век можно свести в следующую генеалогическую таблицу:



Появление князя Д. М. Боброка Волынского в Москве совпадает с начавшейся «реорганизацией военной службы» в Москве. Как полагает В. А. Кучкин, Дмитрий Иванович провел ее в 60-е гг. XIV в. Именно тогда, согласно наблюдениям исследователя (по текстам княжеских докончаний), усилилось «военное значение “двора” великого князя, состоявшего из бояр и слуг вольных», что прямо «указывает на изменение положения этой общественной прослойки»[204].

На службе в Москве князь Д. М. Боброк проявил себя как талантливый воевода. В 1371 г. он сумел разбить в битве на Скорнищеве такого маститого полководца, как Олег Иванович. Правитель Рязани потерпел не просто сокрушительное поражение. На время ему даже пришлось оставить свое княжение, которое было передано Дмитрием Ивановичем зятю Олега, союзнику Москвы — Владимиру Дмитриевичу Пронскому[205]. В 1372 г. Дмитрий Михайлович назван первым из бояр, целовавших крест за своих князей Дмитрия и Владимира при заключении мира с правителями ВКЛ и их союзниками из Смоленска и Твери[206]. 16 марта 1376 г. вместе с детьми нижегородско-суздальского князя Дмитрия Василием Кирдяпой и Иваном Д. М. Боброк нанес поражение войску вассалов Орды Мамая — князьям города Булгара Осану и Махмет-Салтану. Насколько эта победа была значительна, показывают цифры наложенной на врага денежной контрибуции. Сообща участники похода получили от татар пять тысяч рублей[207]. Для сравнения напомним, что в 1408 г. эмир Едигей получил окуп с Москвы всего в три тысячи рублей[208]. «Въ пятокъ» 9 декабря 1379 г. вместе с князьями Владимиром Серпуховским и Андреем Ольгердовичем Д. М. Боброк начал удачный поход на Северскую землю. Тогда москвичи «взяша городъ Трубческы и Стародубъ и ины многы страны и волости и села тяжко плениша»[209]. Главным результатом этой кампании стал выезд влиятельной части местной элиты на службу в Москву[210].

В 1380 г., как отмечает автор «Сказания о Мамаевом побоище», Д. М. Боброк уже «нарочит бысть полководець велми»[211]. По-видимому, к тому времени он уже был женат несколько лет на сестре великого князя Дмитрия. Поэтому не случайно, что во время сражения Владимир Андреевич обращается к нему со следующими словами: «***Брате мои Дмитрие***»[212]. Руководимый ими

Засадный полк решил на правом фланге исход битвы: «крепции мужи» были вовремя «направлени разумным своим воеводою»[213]. Полководческий талант Д. М. Боброка Волынского был достойно оценен потомками[214].

Возвращавшиеся с победой русские войска были торжественно встречены в Коломне. В 1381 г. здесь завершилось строительство каменного Успенского собора. Как полагают некоторые исследователи, тогда же князем Дмитрием Михайловичем вблизи города был основан Бобренев монастырь[215]. Археологическое изучение зданий этой обители подтверждает предание о времени основания обители. Каменный Рождественский собор, действительно, был построен в последней четверти XIV в.[216] По писцовым материалам 1577–1578 гг. обитель имела свой двор внутри города[217]. Сам монастырь находился «за посадом же за Москвою р.». Согласно описанию, монастырь для богослужения располагал значительным объемом дорогой утвари, икон и церковной литературы, причем последняя встречалась не только на бумаге, но и «на харатье». Среди его строений значились «церк. Рожество Пречистые, каменной ⟨...⟩ Да в манастыре же церк. Вход Ерусалима, да трапеза камены. ⟨...⟩ Да в монастыре же келья игуменская да келей пустых, а ворота святые обволилися, городба была въ заметь, погнила, обвалились; да у монастыря жь дворъ конюшенной»[218]. «Вотчиной Бобренева монастыря» считались в Коломенском уезде следующие земли: «дер. Мячково, на рчк. на Хотве, а по конец поля р. Мелзынь», «дер. Макаровская, на рчк. на Кляпенке», «пуст., что была дер., Кокоурово», «пуст., что была дер., Сляпина, на рчк. на Сляпине», «дер. Передняя», «дер. Задняя», «пуст., что была дер., Веретейка», «пуст., что была дер., Черикова», «дер. Чернцова», «дер. Труинская, на рчк. на Вельи». Таким образом, в третьей четверти XVI в. он владел всего 6 деревнями и 4 пустошами, общий размер которых составлял «577 четьи съ осм. въ поле, а въ дву по тому же, сена 355 коп., лесу пашенного 2 дес., да непашенного лесу 32 дес.»[219].

В середине XVIII в., согласно описанию Г. Ф. Миллера, это небольшое общежитие находилось «за рекою Москвою, близ города, о коем записано следующее: Бобренев монастырь лежит в двух верстах от Коломны не при самой Москве-реке, но при озерке в приятной равнине, между пахотных полей, со всех сторон в

виду на многия версты. При монастыре деревня Бобрюхина, состоящая по ревизии из 93 душ мужескаго полу. В монастыре две церкви каменныя, одна большая новаго здания во имя Рождества Пресвятыя Богородицы, другая старая, малая, Вход Спасителев во Иерусалим» [220].

Строительство князем Д. М. Боброком монастыря под Коломной не было случайным. Это косвенно свидетельствует в пользу того, что у Дмитрия Михайловича могли быть земли в данном уезде. Некоторые из его потомков владели здесь селами в Каневской волости [221]. Очевидно, что монастырь был семейным. Кроме вотчин под Коломной, кое-что Д. М. Боброк и его потомки имели и под Москвой. В 1572 г. в духовной грамоте царя Ивана IV Грозного отмечается «на Сетуне село Волынское с деревнями, со всем» [222]. Это село Волынское «з деревнями и съ пустошьми» упоминается в 1627 г. как бывшее владение боярина князя А. В. Лобанова-Ростовского [223]. Исследования Л. И. Ивиной показывают наличие вотчин и поместий Волынских и в Угличском уезде. По крайней мере, там они существовали уже не позднее первой трети XV века [224]. Большинство представителей рода в середине XVI в. служили по дворовым спискам, но не из Москвы. Это были ранее удельные города – Звенигород, Дмитров, Калуга, Ржева, Руза и Углич [225].

Сопоставляя данные о землевладении с местом службы большинства внуков Боброка, можно прийти к заключению, что они почти всем родом к 30-м гг. XV в. находились на службе у галицких князей Юрия Дмитриевича и его сына Дмитрия Шемяки. Объяснение этому можно находить не только во владении вотчинами на территориях удельных княжений, но и знанием в семье Волынских текста завещания великого князя Дмитрия Донского. Последний, как известно, четко прописал порядок наследования великого княжения. После Василия I здесь должен был править его брат Юрий Дмитриевич [226]. Однако события первой трети XV в. перечеркнули эти планы. Волынские по-прежнему продолжают сражаться с ордынцами, руководить «двором» своего князя, но путь в Москву оказался для них отрезан. Участие в феодальной войне середины XV в. привело к тому, что старшие родичи выбывают из круга великокняжеских бояр. Однако младшая ветвь сумела каким-то образом выдвинуться на службе у Ива-

на III и хотя бы частично восстановить позиции рода при московском дворе.

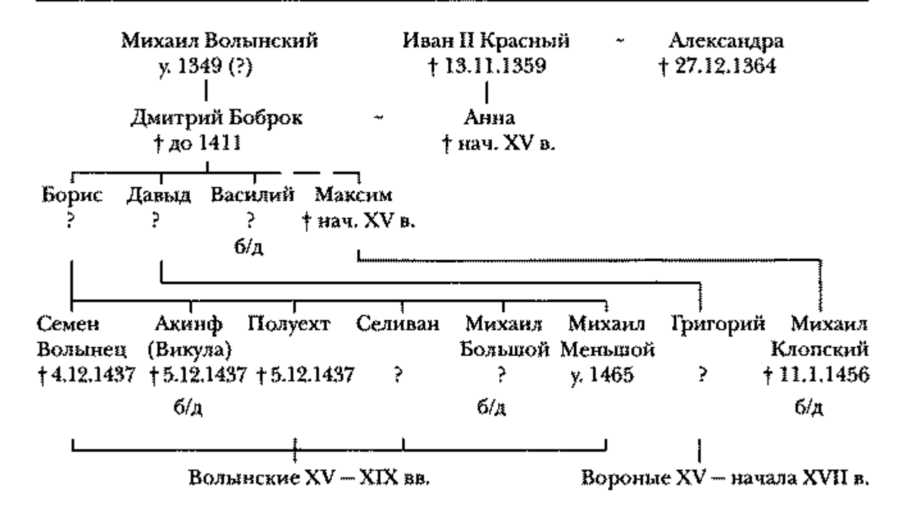
Между 13 апреля и 16 мая 1389 г. Дмитрий Михайлович в последний раз прямо отмечается в источниках. Он фигурирует в документе как первый свидетель из числа 10 бояр, послухов второй духовной великого князя Дмитрия Донского. Его последующая судьба подробно разобрана в статье В. Л. Янина. По данным родословца Волынских и синодика Клопского монастыря 1650 г., где записан «Род Михаила Клопского», исследователь восстановил картину личной драмы, которая произошла в семье. Она связана с ранней смертью третьего сына Дмитрия Михайловича — Василия, бывшего, кстати, племянником великого князя Дмитрия Московского. Эта трагедия привела к уходу боярина Д. М. Боброка и его жены Анны из мирской жизни. В. Л. Янин полагает, что монашеским именем Боброка стало Максим. Он дожил до начала XV в. Его сыном, по мнению исследователя, был известный позднее новгородский святой Михаил Клопский[227]. В целом такая версия последних лет жизни Д. М. Боброка благожелательно встречена в историографии[228]. Таким образом, открывается и хронологическое несоответствие в жизни князей Дмитрия Корьятовича и Дмитрия Михайловича. Это лишний раз свидетельствует в пользу того, что любая попытка их отождествления ошибочна.

Возвращаясь к биографии Д. М. Боброка Волынского, отметим, что вновь открытые и более подробные в изложении информации синодики наводят на мысль, что родословная схема, предложенная В. Л. Яниным, возможно, нуждается в небольшом уточнении. Один из них, Ростовский соборный синодик, «вечную память» отмечал следующим лицам, умершим в самом начале XV в.: «Княѕю Лву Романовичу Новосильскому, ***княѕю Діонисію Волыньскому***, княѕю Кипріану Дмитреевичю Ґаличьскому, княѕю Глебу Василіевичю Дрютскому»[229]. Последний из князей[230] был убит в сражении на Лыскове 15 января 1412 г.[231] Таким образом, можно думать, что князь Д. М. Боброк умер до этой даты, скорее всего, даже до 1411 г. Его дети не только не носили княжеский титул, но и служили в боярах — см. ***Приложение № 2(а)***[232]. Поэтому логично предположить, что данное известие относится не к Борису Дмитриевичу или его братьям, а к их отцу — Дмитрию

Михайловичу. Тогда получается, что христианское имя Максим могло принадлежать не Д. М. Боброку, а одному из его младших сыновей. Сам по себе пропуск имени основателя рода в данном случае, конечно, может насторожить. Однако заметим, что синодик не содержит полного перечня имен предков Михаила Клопского. В нем поминали «благоверного князя Константина, во иноцех Кассиана, ***инока Михея, схим. иноки Анны, схим. Максима***, иноки Александры, инока Созонта, иноки Фетинии». Как видно из приведенного текста, в нем отсутствуют имена великого князя Ивана Даниловича Калиты и его первой жены Елены, их сына Ивана Красного, внука Дмитрия Донского, жены последнего – Евдокии. Кроме того, источник опускает имена и современных Михаилу Клопскому великих князей – Василия Дмитриевича и Василия Васильевича Темного[233]. Возможно, это свидетельство об оппозиционном характере записи. Так, например, в синодике упомянут князь Константин Углицкий, который достаточно долгое время не ладил со старшим братом.

Если это предположение верно, то оно помогает объяснить и достаточно долгую жизнь Михаила Клопского. Ведь он умер лишь в 1456 г., когда с политической арены уже сошли почти все внуки Д. М. Боброка. Поскольку от Максима и Михаила род не пошел, то и смысла их включения в роспись Волынских не было. Последний вывод можно в какой-то мере подтвердить и редкой частотой упоминания их брата Василия, имя которого также часто опускалось переписчиками родословных книг. Таким образом, по-видимому, устанавливается имя четвертого (?) из сыновей Д. М. Боброка.

Приведенные выше сведения, а также данные родословных источников о семье Волынских за первую половину XV в. можно свести в следующую генеалогическую таблицу:



Липятины

В настоящее время нет ни одного исследования, специально посвященного изучению происхождения и истории рода Липятиных. Некоторые биографические данные о них, собранные С. Б. Веселовским, позднее не были им обобщены [234]. Сложность решения проблемы заключается в том, что источники довольно скупы на информацию о Липятиных. В основном сохранились только акты, которые отмечают службу представителей данной фамилии, а не их родственные отношения друг с другом. Поэтому о генеалогических связях Липятиных с представителями других княжеских фамилий средневековой Руси можно говорить лишь предположительно. Кроме того, отсутствует родословная роспись Липятиных, а следовательно, к приведенному ниже родословному древу данной фамилии следует относиться не более чем как к научной реконструкции.

В Успенском синодике после поминания лиц, погибших в Москве в 1382 г. от рук ордынцев хана Тохтамыша, имеется следующая запись: «Ивану Дмитриевичу, и сыну его Иоанну, и брату его Василью Березуйскому, ***Ивану Константиновичу Липятину, и сыну его Семену, убиеннымъ отъ безбожныя Литвы, вечная память***». В источнике они указаны ранее убитых «во градехъ, и въ селехъ мниховъ, и иереовъ, мужъ и женъ, и детскъ полъ отъ безбожнаго

Едигея»[235]. Последний, как известно, осаждал Москву в 1408 г. Таким образом, можно восстановить определенные хронологические рамки, к которым относится время жизни и службы в Москве хотя бы части из отмеченных в синодике князей, а именно — от 1380 до 1408 г.

Наше предположение находит подтверждение при обращении к повествовательным источникам. Так, Тверская летопись, описывая московско-литовскую войну 1406–1407 гг., замечает: «А иже ***подъ Вязмою*** быша Москвичи, и такоже граду ничтоже успеша, и отъидоша. Тогда же ***князь Липятычь Иванъ, воевода Московскый, отъ Литвы убиенъ бысть***»[236]. Воскресенская летопись сообщает, что вяземский поход 1407 г. начался «на Спасовъ день», т. е. 16 августа[237]. Война длилась не более месяца и окончилась перемирием, которое, по всей вероятности, было заключено до 14 сентября[238]. Таким образом, можно установить, что Иван Липятин погиб либо в самом конце августа, либо, что более вероятно, в самом начале сентября. Несомненно, упомянутый в данном случае князь и записанный для поминания в Успенском синодике Иван Константинович — одно и то же лицо[239]. Кроме того, из текста обоих источников выясняется, что Константин, отец князя Ивана, носил прозвище Липята[240]. Следовательно, именно он был родоначальником фамилии. Время жизни первых двух представителей рода Липятиных — это вторая половина XIV — начало XV в.

Интересно также отметить и то обстоятельство, что И. К. Липятин носил то же отчество, что и родоначальник старшей ветви рода князей Фоминских Федор Красный — *Константинович*. Родословная роспись последнего имеет ряд заголовков, например: «Род Фоминских князей и от них Карповы»[241], «Родъ Фоминскихъ князей и Березуйскихъ»[242] и др. В ней князь Константин называется то Фоминским[243], то Березуйским[244] — см. ***Приложение № 5*** (*а—в*). Наиболее полный заголовок содержит *Рум. ред.* 40-х гг. XVI в.: «Род Фоминских князей и Березуйских ***от князя Костянтина Березуйского***»[245]. Стоит напомнить, что в Успенском синодике Московского Кремля Липятины объединены и записаны для поминания как раз вместе с березуйскими князьями. Впрочем, среди них нет ни Федора Красного, ни его легендарной «братьи»; это не удивительно. Ведь князья Бере-

зуйские и Липятины, в отличие от детей Константина, погибли от рук литовцев. Кроме того, в родословной Фоминских пока не зафиксировано ни одного случая, чтобы этот князь был указан с прозвищем Липята. Между тем, приведенные ранее свидетельства явно не являются случайными. Поэтому предварительно можно говорить о достаточно близком родстве семей Липятиных и Фоминских, прямыми предками которых являлись князья Березуйские.

Зная, когда умер князь И. К. Липятин, теперь можно выяснить и время деятельности его сына Семена. Скорее всего, это первая половина XV в. В духовной грамоте великой княгини Софии Витовтовны, датируемой Л. В. Черепниным июнем-июлем 1451 г., отмечается: «А из Кол[оменскихъ селъ, изъ] своихъ прикуповъ даю сыну своему, великому князю Василью, Колычевьское село, Николцево село, ***Липятиньское село***, Чюхи[стово село]» [246]. По всей вероятности, приобретение данного села состоялось до или чуть позднее известных событий 1445–1446 гг., когда великокняжеская семья располагала значительными финансами. Однако какими же размерами обладало село «Липятинское»?

Обращение к писцовым материалам конца XVI в. позволяет установить, что в Коломенском уезде в это время было два села Липятино. Согласно книге «письма и меры» Д. П. Житова и Ф. Комынина в 1577/78 г. в Большом Микулине стане «за Григорьемъ да за Богданом за Васильевыми детми Хотяинцова, по даче 86-го году, а прежъ того было на оброке за Ивановыми крестьяны Шереметева, что было въ поместье за Петромъ за Григорьевымъ сыномъ Лихорева: ***пуст., что было с. Липятино, на рчк. на Коломенке***, а въ немъ пашни пер. сер. земли 60 четьи, да пер. жъ лесомъ поросло въ тычъ и въ колъ 460 четьи, и обоего пер. и кусторемъ поросло добр. землею съ наддачею 408 четьи в поле, а въ дву потомужъ, сена по рчк. по Коломенке и по заполью и по врагомъ 100 коп., лесу непашенного 50 дес.» [247].

Второе село Липятино располагалось в Каневском (!) стане. Во второй половине XVI в. оно было вотчиной Московского Чудова монастыря. Благодаря пространной записи писца можно установить имя прежнего владельца, размеры, причину и время его перехода в обитель. ***Село Липятино*** находилось «***на рчк. на***

Коширке, а преже того было въ вотчине за Огрофеною Волынскою, а въ селе церк. Воскресенье Христово, древена, клецки: пашни церковные 20 четьи въ поле, а в дву потомуже, сена на корнятинской пожне 20 коп.; пашни сер. Земли 88 четьи съ осм., да пер. 119 четьи съ осм., да пер. же кусторемъ поросло 55 четьи въ поле, а въ дву потомужъ, сена по рчк. по Коширке и по дубровамъ по Корятину и по Моклокуши 200 коп., лесу кустарю непашенного 20 дес.». Кроме того, к селу тянули «дер. Шугарово, на рчк. на Коширке», «пуст., что была дер. Береледова, на враге на Гнилуше», «пуст., что было селище Чюмасово, на вражке на Гнилуше». Всего за монастырем по подсчетам оказалось 688 четей земли с четвертью «въ поле, а въ дву потомужъ», а также 55 десятин леса[248].

Таким образом, каждое по отдельности село на Коломенке и Каширке вместе с тянувшей к ним землей имели весьма внушительные размеры – общую площадь более чем в 1600 четей земли и по 50–55 десятин леса. Поскольку второе Липятино находилось до 1540/41 г. в частных руках, то можно сделать вывод, что именно село на реке Коломенке, а не на Каширке и было куплено великой княгиней Софьей Витовтовной в середине XV в.

С. Б. Веселовский появление данного топонима в Коломне связывал с семьей Липятиных. Исследователь полагал, что Семен Иванович был убит в 1370 г. в битве с литовцами в Суходреве[249]. Однако такая датировка ошибочна. Если С. И. Липятин действительно погиб в этом месте, то это событие произошло в 1445 г. Тогда, против пришедшей на Русь литовской рати совместно под началом своих воевод выступили дети боярские, которые служили разным князьям: в Можайске – у внука великого князя Дмитрия Донского Ивана Андреевича (воевода князь А. В. Лугвица Суздальский), в Верее – у его брата Михаила Андреевича (воевода И. Ф. Судок Монастырев), в Боровске – у внука Владимира Храброго Василия Ярославича (воевода Жинев)[250]. К сожалению, С. Б. Веселовский не приводит источник информации, где бы точно сообщалось, что князь погиб именно в битве в Суходреве. Если его предположение верно, то получается, что к середине XV в. Липятины перешли на службу к удельным князьям. Однако запись князя Семена Ивановича в таком привилегированном документе, как придворный синодик Успенского собо-

ра Московского Кремля, в принципе, практически исключает такую возможность. Как правило, сюда вносились лица, служившие только великому князю, да и то не все, а наиболее близкие к нему люди и прихожане храма. Поэтому не стоит исключать возможность, что князь С. И. Липятин погиб в другом бою, сражаясь с литовцами. Впрочем, действительно, для первой половины XV в. наиболее существенным столкновением с военными силами ВКЛ была именно битва при Суходреве. Быть может, из этого предположения исходил С. Б. Веселовский? Если это так, то оно не находит подтверждения в летописи — источнике, который содержит наиболее подробный рассказ о потерях объединенной русской рати [251].

Учитывая годы жизни князя С. И. Липятина, можно сделать предположение, что, возможно, он или кто-то из его ближайших потомков (Макарий? или Федор?) продали великой княгине Софии Витовтовне часть наследственной вотчины. По крайней мере, других Липятиных, живших в середине XV в., источники не называют.

Чернеца Макария — по-видимому, близкого родственника (сына?) князя С. И. Липятина, упоминает С. Б. Веселовский как участника одного из актов 1465 г. [252] Обращение к архиву Троице-Сергиева монастыря подтверждает наблюдение исследователя, дает более подробные данные о духовной карьере Макария и свидетельствует о тесных связях с этой обителью не только потомков князей Фоминских, но и потомков других титулованных семей.

Деятельность Макария в монастыре была весьма разнообразной. Так, например, в одном из актов этот «старець» выступает «купчиной» в Москве, где покупает для своего монастыря у И. П. Захарьина, выступавшего от имени брата Гриди, деревню Оглоблинскую из Верхнего Березовца Костромского уезда. Документ датирован С. Б. Веселовским около 1455–1462 гг. [253], с чем, однако, трудно согласиться. Дело в том, что в двух меновых грамотах Троице-Сергиева монастыря «старого» келаря Иллариона и радонежского волостеля Ивана Прокофьева на пустоши в Радонеже, которые уверенно датируются 1455–1456 гг., первым из послухов был назван «Макарей, *келарь троицкой* Сергиева монастыря» [254]. Следовательно, купчая грамота не могла быть состав-

лена ранее 1455–1456 гг. Наше предположение о еще более ранней дате составления документа подтверждает одна приписка к данной 1447–1449 гг. бывшего радонежского боярина, чернеца В. Б. Копнина и его жены Марии. Как отмечается в списке источника середины XVI в., «а назади на грамоте подписана: Господину игумену Спиридону ***троецкому*** Сергиева монастыря, да ***господину келарю*** Макарью»[255]. Таким образом, меновая в Костроме могла быть составлена и до 1447–1449 гг.

В ряде документов 1450–1460-х гг. Макарий по-прежнему называется келарем[256], а в 1484–1488 гг. он уже был игуменом Троице-Сергиева монастыря[257]. Однако акты с его именем, к сожалению, не уточняют и не проливают свет на родственные отношения Макария с князьями Липятиными, за исключением того, что он действительно был представителем этой фамилии.

В конце XV – начале XVI в. на службе у Ивана III упоминается видный служилый человек Федор Федорович Липятин, который несомненно входил в число слуг «двора» великого князя. Однако, в отличие от И. К. и С. И. Липятиных, в источниках он указывается уже без титула. Впервые Ф. Ф. Липятин отмечен в купчей грамоте И. А. Злобы Ворыпаева, который купил у своего брата Ф. А. Ворыпаева половину села Некиматова (Екиматовского). Этот документ был написан после 30 марта 1486 г. В списке послухов, несомненно отражающем служебное положение местных землевладельцев, Ф. Ф. Липятин стоит вторым: ниже С. Ф. Блудова, но выше А. А. Уварова и Н. С. Писарева. Любопытно отметить, что данная сделка заключена на территории Каневской волости Коломенского уезда[258]. Таким образом, устанавливается, что и после продажи села Липятинского в середине XV в. у семьи Липятиных еще остались владения в данном регионе Руси. По-видимому, это и было то село Липятино, которое находилось на реке Каширке. Если вспомнить предполагаемое время деятельности основателя фамилии князя Константина Липяты, а также его сына Ивана, то оказывается, что во второй половине – конце XIV в. после выезда на службу в Москву кто-то из них получал в Коломне земли там же, где и князь Д. М. Боброк Волынский! Не проходили ли эти два события одновременно?

В 1496/97 г., согласно одной из тетрадей «Книг Московских» архива Посольского приказа, Ф. Ф. Липятин посылался в Каши-

ру «собрати оброки медвеные дворецково и клюшничьи пошлины, и записное», чтобы затем «отдати» их «Магмет-Аминю Обреимову сыну цареву казансково»[259].

Еще одна служба Ф. Ф. Липятина устанавливается из текста правой грамоты суда Е. И. Игнатьева и И. Т. Черного чудовскому старцу Логину, посельскому Ананию и монастырским крестьянам по тяжбе с черносошными крестьянами В. Мартюхиным и др. о лугах на р. Истре в Сурожском стане Московского уезда от 29 ноября 1504 г., найденного и опубликованного А. В. Маштафаровым. Здесь из речи ответчика Васюка Мухинского выясняется, что ранее «в Сурожице был ***писец великаго князя*** Федор Липетин». Он «земли мирил и луги писал». При этом, доказывая свою правоту, В. Мухинский ссылался, как и противная сторона, «на Федоровы книги»[260].

Наблюдения Ю. Г. Алексеева над деятельностью великокняжеских писцов конца XV – начала XVI в. позволяют приблизительно определить время, когда Ф. Ф. Липятин исполнял данную должность в Московском уезде. В 1498/99 и 1503/04 гг. этим занимался князь Василий Иванович Голенин Ростовский[261]. Однако в первый раз, очевидно, он описывал не весь уезд, а только его часть. Из текста духовной грамоты великого князя Ивана III, составленной около 1504 г., выясняется, что ранее «были къ Дмитрову приданы волости Московские: Рогож, Воря, Корзенево, Шерна городок, Сулишин и с Новым селом». За Москвой оставались «волости Сурожык, да Лучинское, да Радонеж с волостми»[262]. Таким образом, Ф. Ф. Липятин мог работать над описанием этой части уезда только в 1498/99 г., ибо в 1503 г. князь В. И. Голенин Ростовский, наряду с Ворей и Корзеневым, упоминается уже в Радонеже и Бели[263]. Последнее, возможно, связано с тем, что по духовной великого князя все шесть волостей, отошедших ранее к Дмитрову, должны были вернуться к Москве[264]. Кроме того, спустя год «князь великии Иван Васильевич всея Русии, посылал князя Василья Ивановича Голенина да с ним диака Максима Горина, а велел ⟨...⟩ от Московских станов и волостеи Дмитровским, и Рузским, и Звенигородцким станом и волостем розъездъ учинити»[265]. Между тем, Ф. Ф. Липятин в 1503 г. уже описывал Вологодский уезд. Об этом можно узнать из ряда сохранившихся актов.

Три документа с именем вологодского писца Ф. Ф. Липятина, его «товарища» С. И. Чюрляева и дворцового дьяка Афанасия Яковля опубликовал И. А. Голубцов. В 1503 г. они разбирали поземельный спор о сече между крестьянами Кирилло-Белозерского монастыря С. Гридиным, Ф. Степановым и др. из деревни Демьянцева и черных крестьян деревни Непотяговской Брюховской волости[266]. Чуть позднее с доклада писцам Ф. Ф. Липятину и С. И. Чюрляеву старец Иона с крестьянами П. Никифоровым и др. произвели разъезд и установили межу земле Непотяговской с монастырским починком Хомутовым[267]. Будучи после 1 октября в Лоскомской волости, Ф. Ф. Липятин выдал правую грамоту И. Л. Злобину на его деревни Михалеву и Минейцеву[268].

Еще один источник, связанный с именем Ф.Ф. Липятина, найден и опубликован С. М. Каштановым. Исследователь датировал его также около 1503 г. Это упоминание о правой грамоте с судного дела писца Ф. Ф. Липятина по тяжбе о землях деревень Тошенской волости – Тартышевской и Сараева[269]. Кроме того, как недавно выяснилось, 15 августа Ф. Ф. Липятин, С. И. Чюрляев и дьяк А. Яковль разбирали тяжбу мелкого вотчинника И. И. Осколка Кострова и крестьянина С. М. Ермолова о земле сельца Ермолинское, деревни Нестерово и починка Дорок. Ее список найден и опубликован А. В. Антоновым и К. В. Барановым. Грамота датирована около 1503 г.[270]. Таким образом, устанавливается, что деятельность Ф. Ф. Липятина не выходит за рамки начала XVI в.

Данные писцовых материалов позволяют сделать вывод, что последним, причем единственным владельцем села Липятина была Аграфена, жена В. И. Волынского. Тесть Аграфены – Иван Михайлович – в 1490-е – начале 1500-х гг. был дворецким в Новгороде Великом, имел думный чин боярина[271]. Василий – его третий сын – см. ***Приложение № 2*** (*а–б*). Поместья отца в Новгородской земле муж Аграфены не унаследовал, так как перебрался на службу к удельному углицкому князю Дмитрию Ивановичу Жилке. Последний скончался 14 февраля 1521 г.[272] Согласно завещанию этого князя, ряд его владений в Кадке отошли к местному Воскресенскому монастырю. Среди них, как отмечает Л. И. Ивина, значилось и «поместье Василия Волынского»[273]. Обращение к актам показывает, что в ноябре 1521 г. В. И. Волынский делает

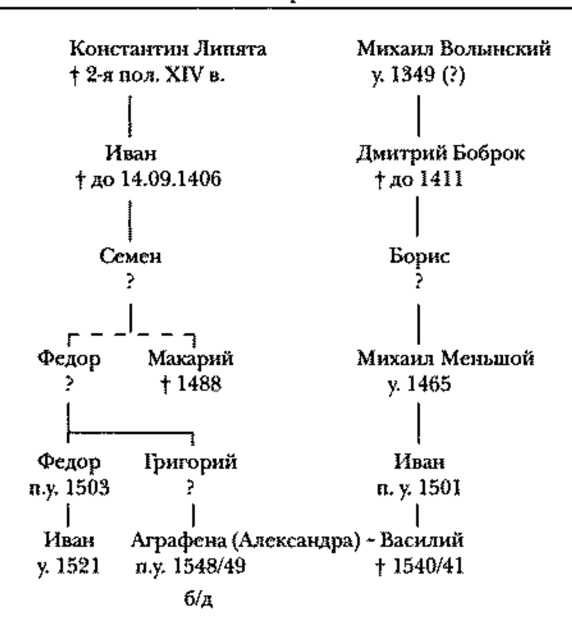
крупные расходы. Он покупает у И. И. Сукова и его сына Василия село Остафьево и пустошь Давыдовскую в Каневской волости Коломенского уезда. Из текста полюбовной разъезжей грамоты 1551/52 г. старцев Троице-Сергиева и Чудова монастырей можно установить, что земли сел Остафьево и Липятино в Каневском стане граничили друг с другом [274]. Среди послухов во второй купчей 1521 г. после видных приказных деятелей Е. С. Сукова, Ш. С. Лодыгина, а также И. Г. Плушкова упоминался ***«Иван Федоров сын Липатина»*** [275]. По-видимому, это сын Ф. Ф. Липятина. Несомненно, что послух И. Ф. Липятин участвовал в этой сделке не только как близкий родственник Волынских, но и как местный землевладелец.

В описи архива Чудова монастыря 1755 г. упоминался «за печатью красного воску» подлинник (?) жалованной и несудимой грамоты великого князя Ивана IV В. И. Волынскому на село «Липетино» с деревнями. Документ датируется 29 марта 1539 г. [276] Однако спустя год В. И. Волынский почувствовал себя плохо и составил завещание [277]. В том же 1540/41 г. его жена Аграфена, Григорьева дочь Федоровича Липятина, отдала архимандриту Ионе в Чудов монастырь село Липятино, деревни Веригино и Овинищи, а также ряд пустошей в Каневской волости Коломенского уезда [278]. Судя по писцовому описанию 1577/78 гг., не все они уже значились за монастырем. Впрочем, для нас важно другое. На момент вклада села Липятина с деревнями в Московский Чудов монастырь А. Г. Волынская оказывается его единственной наследницей. Поэтому можно предположить, что ее близкий родственник Иван умер раньше (в 1539 г.?) [279]. Интересно также заметить, что с селом Липятино в Каневской волости непосредственно соседствовало село Семеновское, бывшее в XVI в. уже в поместной раздаче [280]. Не было ли оно ранее за князем Семеном Ивановичем Липятиным?

Однако, как и ранее с Макарием, сведения источников о Ф. Ф. Липятине ни в коей мере не помогают установить его прямые родственные связи с князьями Липятиными за период первой трети – середину XV в. Остается неясным, почему этот род потерял княжеский титул. Возможно, некоторые предположения на сей счет проливают события 1446 г.

13 февраля 1446 г. в Троице-Сергиевом монастыре Василия II о готовящемся заговоре предупредил Бунко. Однако великий князь «не ять ему веры, поне же бо ***тотъ Бунко за мало преже того отъехал ко князю Дмитрею»*** [281]. Владения этого служилого человека находились в Коломенском уезде. Так, например, в духовной 1451 г. в числе «прикуповъ» Софьи Витовтовны значилось «оу Малина ***Ивановъское село Бункова»*** [282]. Когда после ареста и ослепления ее сына «***дети боарьскые и вси людие биша челом служити князю Дмитрею, и приведе их к целованью крестному всех»***, лишь Федор Васильевич Басенок отказался выполнить это. Как известно, за такой дерзкий поступок «князь же Дмитреи повеле възложити на него железа тяжкы и за сторожи дръжати его». Однако вместе с приставом Ф. В. Басенок бежал в Коломну, где «многых людеи подговорилъ съ собою». Вряд ли многие из них были местными землевладельцами, ибо позднее перед отъездом в Литву они «пограби уезды Коломеньскые» [283]. Таким образом, выясняется, что основная масса местных служилых людей, в отличие от событий 1433 г., перешла на сторону Дмитрия Шемяки. Эти шатания позднее были учтены великим князем, и некоторые из лидеров местной знати перестали попадать в великокняжескую думу (например, члены боярских родов Мининых и Старковых). Быть может, в числе последних оказались и Липятины? Вспомним, что в Каневеской волости они оказались соседями Троице-Сергиева монастыря. Многие его монахи были участниками заговора 1446 г. Возможно, среди них находился и Макарий Липятин, который, судя по времени, в 1445—1446 гг. только начинал (?) свою духовную карьеру.

Приведенные данные о князьях и дворянах Липятиных предположительно можно свести в следующую генеалогическую таблицу:



Таким образом, рассмотренные выше источники позволяют только приблизительно восстановить родословное древо семьи Липятиных. К сожалению, прямой связи между ними и князьями Липятиными конца XIV – начала XV в. на основе актового материала установить не удалось. Впрочем, видная духовная карьера Макария, ставшего в конце жизни игуменом, дает некоторую надежду на то, что, возможно, его род был записан в синодик Троице-Сергиевой обители. К сожалению, среди источников по истории данного монастыря «наименее изученными являются синодики и кормовые книги»[284]. Поэтому для завершения научного поиска в перспективе необходимо привлечь для работы подлинные тексты памятников поминального культа Троице-Сергиева обители, где, возможно, могут находиться лица за интересующий нас период. Определенные намеки на перспективу данного пути указывает вкладная книга монастыря, отмечающая следующее: «7049 (1541)-го году ***дала вкладу Огрофена Васильевская жена Ивановича Волынского*** по муже своем Василье и отце ево, и по матери, и ***по своем отце и матери, и по родителех*** вотчину мужа своего, купленную в Коломенском уезде, сельцо Остафьевское со всеми угодьи, а даная писана в вотчинной книге в Коломне глава»[285].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Баумгартен Н.* [*А.*] *фон.* К происхождению князей Вяземских // Сборник статей, посвященных Л. М. Савелову. М., 1915. С. 64.

[2] *Савелов Л. М.* Лекции по генеалогии. М., 1909. С. 123; *Власьев Г. А.* Род Волынских. СПб., 1911. С. 2.

[3] *Кузьмин А. В.* Формирование властной элиты Северо-Восточной Руси XIII–XV вв.: проблема источников и генеалогии // Теоретико-методологические проблемы исторического познания: Материалы к междунар. конф. / Под ред. В. Н. Сидорцова, В. С. Кошелева, Я. С. Яскевич. Мн., 2000. Т. II. С. 217–219.

[4] *Савелов Л. М.* Указ. соч. С. 123.

[5] ПСРЛ. Т. XXIV. М., 2000. С. 230–231. Л. 327 об. – 329 об. (Последние исследования о Типографской летописи, ее редакциях и ряде списков первой половины XVI–XVIII вв. см. в статьях: *Сербина К. Н.* Типографская летопись 1528 года. Ч. I // ВИД. Т. XXII. Л., 1991. С. 174–187; *Лурье Я. С.* Летопись Типографская // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. II: Л–Я / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л., 1989. С. 63–64; *Он же.* Летописи // Литература Древней Руси: Библиогр. словарь / Сост. Л. В. Соколова; Под ред. О. В. Творогова. М., 1996. С. 104; *Клосс Б. М.* Предисловие к изданию 2000 года // ПСРЛ. Т. XXIV. С. V–XI).

[6] См. например: *Мятлев Н. В.* Челобитная Михаила Татищева. М., 1907. С. 9; *Веселовский С. Б.* Исследования по истории класса служилых землевладельцев. М., 1969. С. 331; *Зимин А. А.* Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV – первой трети XVI века. М., 1988. С. 223.

[7] *Веселовский С. Б.* Исследования... С. 12–13.

[8] ПСРЛ. Т. XXIV. С. 230. Л. 329.

[9] *Бычкова М. Е.* Римская тема в русских генеалогических сочинениях XVI–XVII веков // Рим, Константинополь, Москва: Сравнительно-историческое исследование центров идеологии и культуры до XVII века / Отв. ред. А. Н. Сахаров и П. Каталано. М., 1997. С. 268.

[10] См., например, родословные материалы, помещенные в Архивской (Ростовской) летописи, дошедшей в списке конца XVII или начала XVIII в. (РГАДА. Ф. 181. Рукописное собрание библиотеки МГАМИД. № 20/25. Л. 848–849). В ее основу был положен Новгородский свод 1539 года (См.: *Шахматов А. А.* О так называемой Ростовской летописи. М., 1904; *Зимин А. А.* Россия на пороге нового времени. М., 1972. С. 44–45; *Лурье Я. С.* Летопись Архивская // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. II. С. 37 и др.).

[11] ПСРЛ. Т. XV. Вып. 1. М., 2000. Стб. 458–459; Т. XXV. М.; Л., 1949. С. 229. Л. 321.

[12] РИИР. Вып. 2 / Сост. М. Е. Бычкова. М., 1977. С. 77. Л. 1 об.

[13] РГАДА. Ф. 181. № 67/90. Л. 36–38 об.

[14] РИИР. Вып. 2. С. 51. Л. 611.

[15] Там же. С. 139. Л. 107.

[16] Родословная книга князей и дворян Российских и выезжих... (*далее* – БК). М., 1787. Ч. II. Гл. 21. С. 43. До составления Бархатной книги в XVII в. эта версия весьма часто отмечалась в частных редакциях Государева родословца (См., например: РГАДА. Ф. 181. № 173/278. Родословная книга 1664 г. князя А. И. Лобанова-Ростовского. Гл. 30. Л. 273).

[17] *Скрынников Р. Г.* Куликовская битва: Проблемы изучения // Куликовская битва в истории и культуре нашей Родины: (Материалы юбилейной научной конференции) / Гл. ред. Б. А. Рыбаков. М., 1983. С. 60. По мнению Я. С. Лурье, события 1380 г. закрепились в древнерусской литературе и летописании в интерпретации радонежских книжников («Сказание о Мамаевом побоище») в середине XV – начале XVI в. (См.: *Лурье Я. С.* Русь XV века: отражение в раннем и независимом летописании // ВИ. 1993. № 11–12. С. 5). Однако в памятнике очевидны трансформации текстов разных авторов (ср.: Повести о Куликовской битве: Тексты, переводы и комментарии / Изд. подгот. М. Н. Тихомиров; В. Ф. Ржига, Л. А. Дмитриев. М., 1959. С. 56, 90, 101, 135, 180 («Всеволожи») и 68–69, 180 (князья Всеволодовичи).

[18] *Мавродин В. В.* Образование единого Русского государства. Л., 1951. С. 117; *Он же.* Куликовская битва. М., 1980. С. 49; *Тихомиров М. Н.* Куликовская битва 1380 года // Повести о Куликовской битве. С. 356, 370; *Веселовский С. Б.* Исследования... С. 331, 491; *Зимин А. А.* Формирование боярской аристократии в России. С. 223; *Алексеев Ю. Г.* Под знаменами Москвы: Борьба за единство Руси. М., 1992. С. 49; *Петров А. Е.* Историческая информация о Куликовской битве в тексте «Сказания о Мамаевом побоище» // Исследования книжных памятников: История. Филология. Источниковедение: Сб. науч. ст. / Ред.-сост. Л. И. Илларионова; Науч. ред.: В. М. Кириллин, М. П. Панфилов. М., 2000. С. 114 и др.

[19] См. например: ПСРЛ. Т. XXIV. С. 229. Л. 327; РГАДА. Ф. 181. № 20/25. Л. 848; РИИР. Вып. 2. С. 51. Л. 611.

[20] АСЭИ. М., 1952. Т. I. № 54. С. 55; РИИР. Вып. 2. С. 11. Л. 585; РГАДА. Ф. 181. № 184/292. Родословная книга великих и удельных князей, княжеских и боярских и дворянских родов. Гл. 2. Л. 28; Родословная книга по трем спискам // Временник имп. МОИДР. 1851. Кн. X: Материалы. С. 26, 133; ПСРЛ. Т. XXV. С. 250. Л. 348 об. – 349. В синодике придворного Успенского собора Московского Кремля есть интересная запись: «Благовернымъ Княгинямъ... и *Княгине Елене Андреевне*, и Княгине Улиане, нареченной въ мнишескомъ чину Елене, Васильеве *Володимиричихъ, вечная память*» (ДРВ. 2-е изд. М., 1788. Ч. VI. С. 445).

[21] ПСРЛ. Т. VI. СПб., 1853. С. 142; Т. XXIV. С. 181. Л. 254, под 6930 годом; Т. XXV. С. 245. Л. 342 об.; РГАДА. Ф. 181. № 20/25. Л. 451.

[22] ПСРЛ. Т. XXV. С. 250. Л. 348 об.–349.

[23] *Веселовский С. Б.* Исследования... С. 339–340; *Зимин А. А.* Витязь на распутье: Феодальная война в России XV в. М., 1991. С. 49–50.

[24] БК. Ч. I. Гл. 10. С. 95.

[25] *Бычкова М. Е.* Родословные книги XVI–XVII вв. как исторический источник. М., 1975. С. 65–85.

[26] Родословная книга по трем спискам. С. 246–247.

[27] РИИР. Вып. 2. С. 26. Л. 594 об.

[28] Родословная книга по трем спискам. С. 53.

[29] ПСРЛ. Т. X. М., 1965. С. 178. Старший сын этого князя погиб в бою с ратью князя Андрея Вяземского под Дорогобужем в 1300 г. – ПСРЛ. Т. I. Вып. 2. М., 1997. Стб. 485. Л. 171 об.; Т. XXV. С. 392 (стр. 441); средний – Василий Брянский – скончался в 1314 г. (Там же. Т. XV. Вып. 1. Рогожский летописец. Стб. 36. Л. 265; Тверская летопись // Там же. Стб. 408; Т. X. С. 178); младший – Иван Смоленский – умер в 1359 г. (Там же. Т. XV. Вып. 1. Стб. 67; Т. X. С. 231).

[30] *Веселовский С. Б.* Исследования... С. 331.

[31] Псковская летопись, изданная на иждивении ОИДР, при Московском университете, М. Погодиным. М., 1837. С. 22; ПСРЛ. Т. III. М., 2000. С. 354. Л. 210; ПЛ. Вып. 1. М.; Л., 1941. С. 18. Л. 28; ПСРЛ. Т. V. Вып. 2. М., 2000. С. 24. Л. 92–93, 172. Л. 19–19 об.

[32] *Кузьмин А. В.* Начало рода Всеволожских // История московского боярства XIV–XVII вв.: Тезисы докладов и выступлений научной конференции. М., 1997. С. 3–7. С учетом новых данных родословных источников доклад вновь был озвучен на 428-м заседании ОИДР, состоявшемся 22 апреля 1998 г. (см. «Хроника заседаний Общества исследователей Древней Руси в Литературном институте»: *Кузьмин А. В.* К истории формирования московского боярства XIV – начала XV века: «Родъ Всеволож Заболоцкихъ» // Вестник Литературного ин-та им. А. М. Горького. М., 1999. № 1. С. 84–85).

[33] *Шокарев С. Ю.* К проблеме исследования родословной потомков смоленских князей // Русский родословец. М., 2001. № 1. С. 19–20.

[34] ПЛ, изданная... М. Погодиным. С. 33; ПСРЛ. Т. V. Вып. 2. С. 28. Л. 176 об., под 6876 годом; 103–104. Л. 36, под 6876 годом (Ср.: Там же. Т. III. С. 369–370. Л. 221, под 6875 годом).

[35] *Веселовский С. Б.* Исследования... С. 490–491.

[36] Там же. С. 332. С. В. Веселовский, как и большинство историков его времени, датировал докончание русских и литовских князей 1371 г.

[37] ДДГ. М.; Л., 1950. № 6. С. 22. О точной дате заключения мира см. в ст.: *Кучкин В. А.* Московско-литовское соглашение о перемирии 1372 г. Ч. I–II

// Древняя Русь: Вопросы медиевистики. М., 2000. № 1. С. 11–39; № 2. С. 1–14.

[38] *Веселовский С. Б.* Исследования… С. 169–173; *Зимин А. А.* Формирование боярской аристократии в России. С. 191.

[39] РИИР. Вып. 2. С. 118. Л. 68; См. также: Там же. С. 50. Л. 610 об.

[40] РГАДА. Ф. 181. № 63/86. Л. 58.

[41] ПСРЛ. Т. XXV. С. 393 (стр. 443).

[42] Там же. Т. XVIII. СПб., 1913. С. 86. Л. 152 и др.

[43] *Веселовский С. Б.* Исследования… С. 166.

[44] *Насонов А. Н.* История русского летописания XI – начала XVIII в. М., 1969. С. 260–274, 319–351.

[45] РИИР. Вып. 2. С. 50. Л. 610 об., 118. Л. 68; РГАДА. Ф. 181. № 63/86. Л. 58.

[46] *Морозов Б. Н.* Родословная роспись Чихачевых, Горсткиных, Линевых, Ершовых, Сомовых, Окуневых с уникальными известиями XIV–XV веков // Историческая генеалогия. Вып. 2. Екатеринбург; Париж, 1993. С. 42. Л. 311 об. – 312.

[47] *Морозов Б. Н.* Родословная роспись Чихачевых, Горсткиных, Линевых, Ершовых, Сомовых, Окуневых с уникальными известиями XIV–XV веков (Исследование) // Там же. Вып. 4. Екатеринбург; Париж, 1994. С. 14–19.

[48] *Веселовский С. Б.* Исследования… С. 163, 165.

[49] ДДГ. № 2. С. 13; Л. В. Черепнин предлагал датировать грамоту 1350–1351 гг. Более точно – 1348 г. – это сделал В. А. Кучкин (см.: *Кучкин В. А.* Договор Калитовичей // Проблемы источниковедения истории СССР и специальных исторических дисциплин: Сб. ст. М., 1984; *Он же.* «Свой дядя» завещания Симеона Гордого // ИСССР. 1988. № 4. С. 151). Его датировка поддержана в современной историографии по данному вопросу (см., например: *Аверьянов К. А.* Московское княжество Ивана Калиты. Введение: Историческая география завещания Ивана Калиты. М., 1993. С. 36).

[50] ПСРЛ. Т. XV. Вып. 1. Стб. 66. Л. 285.

[51] *Конев С. В.* Синодикология. Ч. II: Ростовский соборный синодик // Историческая генеалогия. Вып. 6. Екатеринбург; Нью-Йорк, 1995. С. 98. Это уникальное указание источника позволяет видеть в поминавшемся в Успенском синодике среди московских бояр XIV в. «Андрее Александровиче» именно Андрея Кобылу (ДРВ. Ч. VI. С. 452).

[52] РГАДА. Ф. 181. № 63/86. Л. 58; См. также: РИИР. Вып. 2. Гл. 12. С. 118. Л. 68. В *Лет. ред.* опущено имя среднего сына Дмитрия Александровича Зерна – Константина (Там же. С. 50. Л. 610 об.).

[53] ПСРЛ. Т. XXIV. С. 223. Л. 335; АФХиЗ. М., 1951. Ч. I. № 1. С. 24; РГАДА. Ф. 181. № 20/25. Л. 847.

[54] ПСРЛ. Т. IV. Ч. I. М., 2000. С. 372–373. Л. 245 об.; РГАДА. Ф. 181. № 20/25. Л. 406.

[55] Это – датировка М. П. Погодина и А. А. Зимина (*Погодин М.* [*П.*] Свидетельства о местничестве за долго до Иоанна III, при в. к. московском Василие Димитриевиче и Димитрие Донском // Москвитянин. 1843. № 1. Ч. I. С. 231. Прим. 4; *Зимин А. А.* Источники по истории местничества в XV – первой трети XVI века // АЕ за 1968 г. М., 1970. С. 112). Л. В. Черепнин предлагал данную грамоту «датировать временем со второй половины сентября 1406 г. по начало июня 1407 г.» (*Черепнин Л. В.* Русские феодальные архивы XIV–XV веков. М.; Л., 1948. Ч. I. С. 86).

[56] ДДГ. № 20. С. 57.

[57] *Веселовский С. Б.* Исследования... С. 23, прим. 29; *Бычкова М. Е.* Состав класса феодалов России в XVI в.: Историко-генеалогическое исследование. М., 1986. С. 87. Правда, позднее в очерке о потомках Д. А. Зернова С. Б. Веселовский все же склонялся к выводу о том, что в духовной великого князя все-таки был отмечен его сын Иван Красный, а не И. Д. Всеволож (*Веселовский С. Б.* Исследования... С. 168–169).

[58] *Веселовский С. Б.* Исследования... С. 22, 168–169.

[59] ПСРЛ. Т. IV. Ч. I. Вып. 2. С. 406–407; *Веселовский С. Б.* Исследования... С. 149.

[60] *Янин В. Л., Гайдуков П. Г.* Актовые печати древней Руси X–XV вв. Т. III: Печати, зарегистрированные в 1970–1996 гг. М., 1998. С. 76.

[61] *Кузьмин А. В.* Московские наместники Новгорода Великого в конце XIV – начале XV века: (Заметки по древнерусской генеалогии и сфрагистике) // Прошлое Новгорода и Новгородской земли: Материалы науч. конф. 11–13 ноября: В 2 ч. / Сост. В. Ф. Андреев. Ч. II. Великий Новгород, 1999. С. 161–164.

[62] ПСРЛ. Т. XV. Вып. 1: Тверская летопись. Стб. 481. Позднее князья помирились, и 15 января 1416 г. Василий I женил своего старшего сына Ивана на дочери князя Ивана Владимировича Пронского (Там же. Стб. 487).

[63] Это уникальное известие помещено в Тверской летописи (См.: ПСРЛ. Т. XV. Вып. 1. Стб. 483). Как полагал Я. С. Лурье, статья за 6916 г. относится «видимо, к рассказу московского летописца, бежавшего в Тверь» (*Лурье Я. С.* Русь XV века. С. 5).

[64] АСЭИ. Т. I. № 30–31; *Тихомиров М. Н.* Древняя Москва XII–XV вв.; Средневековая Россия на международных путях: XIV–XV века / Сост. Л. И. Шохин; Под ред. С. О. Шмидта. М., 1992. С. 71; *Антонов А. В.* Перечни актов Переяславских, Ярославских, Костромских и Галичских монастырей и церквей XIV – начала XVI века // Русский дипломатарий. Вып. 1. М., 1997. С. 49. № 6; *Черкасова М. С.* Землевладение Троице-Сергиева монастыря в XV–XVI вв. М., 1996. С. 65, 219 (см. табл. 1, № 134).

[65] ДДГ. № 21. С. 59; № 22. С. 62. Ср. аргументы сторон: *Черепнин Л. В.* Русские феодальные архивы... Ч. I. С. 88–92; *Зимин А. А.* О хронологии духовных и договорных грамот великих и удельных князей XIV–XV веков

// Проблемы источниковедения. Т. VI. М., 1958. С. 292—294. Оба исследователя не обратили внимания на то, что в документе нет упоминания о дочери Василия — Марии. Следовательно, грамота была составлена в 1418 г. не только после смерти нижегородского князя Александра Ивановича, мужа ее старшей сестры Василисы, но и после свадьбы князя Юрия Патрикеевича и Марии Васильевны.

[66] *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Т. V. М., 1993. С. 328. Прим. 254.

[67] *Алексеев Ю. Г.* Аграрная и социальная история Северо-Восточной Руси XV—XVI вв.: Переяславский уезд. Л., 1966. С. 92.

[68] Между 1428—1437 гг. его жена Соломонида и младший сын Никита отдали в Троице-Сергиев монастырь «пустошь в Кинеле Добрынинскую со всем, что к ней потягло» (АСЭИ. Т. I. № 58. С. 57).

[69] ДРВ. Ч. VI. С. 449.

[70] В нем поминали: «Великаго князя Романа Стараго Черниговскаго и княгиню его Анну, *и сына его князя Олга Романовича, великаго князя Черниговскаго,* Леонтия, оставившего дванадесять темъ людей, и приемшаго аггельский образъ, во иноцех Василия» (*Зотов Р. В.* О черниговских князьях по Любецкому синодику и о Черниговском княжестве в татарское время. СПб., 1892. С. 26; См. также: *Милорадович Г. А.* Любеч, Черниговской Губернии Городницкого Уезда, родина Преподобного Антония Печерского // Чтения в имп. МОИДР. 1871. Кн. 2: Материалы отечсственные. С. 35. № 23).

[71] ПСРЛ. Т. XXV. С. 152. Л.; Т. X. С. 154, под 6786 годом.

[72] Там же. Т. XXV. С. 159. Л. 204 об.; Т. XXXIX. М., 1994. С. 97. Л. 163 об.

[73] Там же. Т. I. Вып. 3. Стб. 531, под 6849 годом; Т. XXIV. С. 117. Л. 166, под 6848 год. Князь был убит брянчанами «на память святаго отца Николы» (Там же. Т. XV. Вып. 1. Стб. 53; Т. XXXIX. С. 107. Л. 182 об., под 6848 годом).

[74] *Александров Д. Н.* Источниковедение и историография Средневековой Руси. Вып. 1. М., 1999. С. 88—89.

[75] Подробнее см.: *Горский А. А.* Брянское княжение в политических взаимоотношениях Смоленска, Москвы и Литвы (XIV в.) // Спорные вопросы отечественной истории XI—XVIII веков: Тезисы докладов и сообщений Первых чтений, посвященных памяти А. А. Зимина / Отв. ред. Ю. Н. Афанасьев, А. П. Новосельцев. М., 1990. Ч. I. С. 56—57; *Он же.* О времени и причинах перехода Брянска под власть смоленских князей // Россия в IX—XX веках: Проблемы истории, историографии и источниковедения: Сборник статей и тезисов докладов Вторых чтений, посвященных памяти А. А. Зимина / Сост. С. М. Каштанов, Л. В. Столярова, А. Л. Хорошкевич. М., 1999. С. 118—119; *Он же.* Русские земли в XIII—XIV веках: Пути политического развития. М., 1996. С. 30—34, 37—41. (Благодарю Антона Анатольевича Горского за консультацию по данному вопросу.)

[76] Поскольку критическую оценку генеалогическим построениям Д. Н. Александрова дал А. А. Горский, отсылаю к его работе: *Горский А. А.* Русские земли в XIII–XIV вв. С. 95–96, прим. 45; с. 110, прим. 29.

[77] Данное обещание Д. Н. Александровым до сих пор не выполнено.

[78] *Александров Д. Н.* Источниковедение... С. 89–90.

[79] Там же. С. 92.

[80] *Кузьмин А. В.* Начало рода Всеволожских // История московского боярства XIV–XVII вв.: Тез. докл. и выступл. науч. конф. М., 1997. С. 3–7.

[81] См., например, в ст.: Антонов А. В. Вкладчики Успенского Горицкого монастыря XV–XVI вв. // Русский дипломатарий. Вып. 9. М., 2003. С. 28. Л. 13.

[82] *Александров Д. Н.* Источниковедение... С. 95.

[83] *Веселовский С. Б.* Исследования... С. 334, 347–349, 356–358; *Алексеев Ю. Г.* Род Волынских. С. 58–59, 91–92; *Черкасова М. С.* Землевладение... С. 65, 77, 219 (Табл. 1. № 134).

[84] *Власьев Г. А.* Аграрная и социальная история... С. 2.

[85] ПСРЛ. Т. VI. Вып. 1. М., 2000. Стб. 435. Л. 372 об., под 6871 г.). Годом ранее Переяславль-Залесский был отнят великим князем Дмитрием Ивановичем у великого князя Дмитрия Константиновича. Подробнее о князе Иване см. раздел **«Ржевские»**.

[86] «Князь же Дмитреи Олгердовичь Трубческыи не ста противу на бои, но выиде из града со княгынею своею, з детми и з бояры, и иде на Москву к великому князю Дмитрею Ивановичю. *Князь же великы приятъ его с любовью и дасть ему град Переславль со всеми пошлинами*» (Там же. Т. XXV. С. 200–201. Л. 275 об.–276).

[87] «Приеха из Литвы к великому князю служити князь Александръ Нелюбъ, сынъ княж Ивановъ Олгимонтовъ, а с ним много Литвы и Ляховъ. *Князь же великы приемъ его с любовью, дасть ему град Переславль*» (Там же. С. 234. Л. 327).

[88] Dlugosza Jana Roczniki czyli kroniki slawnego krulestwa Polskiego. W-wa, 1982. Ks. 10. S. 25; 1985. Ks. 11. S. 90. «Месяца июля 26 приеде к великому князю изъ Бряньска князь Литовъскы Швитригаило Олгердович служити (...) *Князь же велики Василеи Дмитреевич приять его с честью и дасть ему* град Володимерь со всеми волостьми и с пошлинами и съ селы и съ хлебомъ, *тако же и Переславль*, по тому же и Юрьевъ Польскы и Волокъ Ламъскы и Ржеву и половину Коломны» (ПСРЛ. Т. XXV. С. 237. Л. 332–332 об.).

[89] Akta unji Polski z Litwą, 1385–1791 / Wydali St. Kutrzeba, Wl. Semkowicz. Kraków, 1932; *Wdowiszewski Z.* Genealogia Jagiellonów. W-wa, 1968. S. 10–21; *Кучкин В. А.* Русские княжества и земли перед Куликовской битвой // Куликовская битва: Сб. ст. / Отв. ред. Л. Г. Бескровный. М., 1980. С. 49–51, 73–93, 100–104, 107, 111–112; *Флоря Б. Н.* Литва и Русь перед битвой на Куликовом поле // Там же. С. 142–173.

[90] *Янин В. Л.* К вопросу о происхождении Михаила Клопского // АЕ за 1978 г. М., 1979. С. 56.

[91] РИИР. Вып. 2. С. 54. Л. 613–613 об.; См. также: Родословная книга по трем спискам. С. 111–112; *Лихачев Н. П.* Разрядные дьяки XVI века: Опыт исторического исследования. СПб., 1888. С. 377. Прим. 2 (Родословец П. Ф. Лихачева) и др.

В сборнике родословных материалов конца XV – начала XVI в., расположенных в конце текста Типографской летописи, росписи Волынских еще нет – ПСРЛ. Т. XXIV. С. 227–233. Л. 319–335 об.; См. также: РГАДА. Ф. 181. № 20/25. Архивская (Ростовская) летопись конца XVII – начала XVIII века. Л. 845–851. По-видимому, появление родословной Волынских следует связывать с восстановлением позиций семьи при великокняжеском дворе. Оно произошло благодаря деятельности старшего сына Михаила Борисовича Меньшого – Ивана. Находясь на службе у Ивана III, он стал боярином, а также дворецким в Новгороде Великом (*Лихачев Н. П.* Разрядные дьяки... С. 33–34; *Веселовский С. Б.* Исследования по истории класса служилых землевладельцев. С. 286; *Ивина Л. И.* Внутреннее освоение земель в России в XVI веке: Историко-географическое исследование по материалам монастырей. Л., 1985. С. 175). Очевидно, столь высокое назначение могло позволить И. М. Волынскому повлиять на решение властей испоместить в Новгородской земле большую часть его родственников (О земельных владениях последних см. в кн.: *Власьев Г. А.* Род Волынских. СПб., 1911; *Веселовский С. Б.* Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси. Т. I. Ч. I: Частное землевладение. М.; Л., 1947. С. 290–293). Любопытно также отметить, что время его высокого положения при дворе практически совпадает с моментом создания «Сказания о Мамаевом побоище». Это произведение, по мнению Б. М. Клосса, создано между 1513–1518 гг. коломенским епископом Митрофаном (*Клосс Б. М.* Об авторе и времени создания «Сказания о Мамаевом побоище» // In memoriam: Сб. памяти Я. С. Лурье. СПб., 1997. С. 253–262).

[92] РИИР. Вып. 2. С. 148. Л. 122; См. также: РГАДА. Ф. 181. №173/278. Гл. 49. Л. 281.

[93] Ср.: РИИР. Вып. 2. С. 54. Л. 613–613 об.; РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. № 1529. Л. 178 об. и др.

[94] По наблюдению М. Е. Бычковой, в сравнении с другими списками данной редакции Архивский III имеет более полное родословие Волынских (*Бычкова М. Е.* Родословные книги XVI–XVII вв. как исторический источник. С. 48–49, 51).

[95] РГАДА. Ф. 181. № 174/280. Л. 78.

[96] *Бычкова М. Е.* Родословные книги... С. 33.

[97] Ср.: РИИР. Вып. 2. С. 148. Л. 122 и РГАДА. Ф. 181. № 174/280. Л. 78.

[98] *Веселовский С. Б.* Исследования по истории класса служилых землевладельцев. С. 285.

[99] *Кучкин В. А.* Боброк – Волынский // Отечественная история: История России с древнейших времен до 1917 года: Энциклопедия: В 5 т. Т. I: А–Д / Глав. ред. В. Л. Янин. М., 1994. С. 249.

[100] Брак великого князя Дмитрия Ивановича и Евдокии Дмитриевны состоялся 18 января 1366 г. (*Кучкин В. А.* Дмитрий Донской // ВИ. 1995. № 5/6. С. 66).

[101] *Лихачев Н. П.* Разрядные дьяки.... С. 377. Прим. 2.

[102] *Карамзин Н. М.* История государства Российского: В 12 т. / Отв. ред. А. Н. Сахаров. М., 1993. Т. V. С. 28; *Ключевский В. О.* История сословий в России // *Ключевский В. О.* Сочинения: В 9 т. Т. VI: Специальные курсы. М., 1989. С. 318; Р[уммель] В. [В.] Волынскіе // Энциклопедический словарь / Под ред. К. К. Арсеньева и Ф. Ф. Петрушевского. Изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон. Т. VII: Волапюкъ – Выговскіе. СПб., 1892. С. 125; Р[удаков] В. [Е.] Волынскіе // Энциклопедический словарь: В 12 т. Биографии. Т. III: Вакидій – Герардеска. Изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон. М., 1993. С. 451; *Веселовский С. Б.* Исследования... С. 285; *Он же.* Ономастикон: Древнерусские имена, прозвища и фамилии. М., 1974. С. 71; *Тихомиров М. Н.* Средневековая Москва. М., 1997. С. 285, 287, 315, 321, 324–326; *Мавродин В. В.* Образование... С. 128; *Кобрин В. Б.* Состав опричного двора Ивана Грозного // АЕ за 1959 г. М., 1960. С. 29–30 и др.

[103] *Янин В. Л.* К вопросу... С. 52–61; *Бескровный Л. Г.* Куликовская битва // Куликовская битва. С. 220; *Алексеев Ю. Г.* У кормила Российского государства: Очерк развития аппарата управления XIV–XVI вв. СПб., 1998. С. 18, 21–23; *Кузьмин А. В.* Гедиминовичи // Русская генеалогия: Энциклопедия / Под ред. Б. А. Николаева; Науч. ред. М. Е. Бычкова. М., 1999. С. 141 и др.

[104] Стоит напомнить, что Бархатная книга генетически связана с более ранним источником – Государевым родословцем. Этот рукописный памятник, как доказал Н. П. Лихачев, составлен около 1555 г. (*Лихачев Н. П.* Разрядные дьяки XVI в. С. 352–353. Прим. 1, 414–415; *Он же.* Государев родословец и Бархатная книга. СПб., 1900; *Бычкова М. Е.* Из истории создания родословных росписей конца XVII в. и Бархатной книги // ВИД. Т. XII. Л., 1981. С. 90–109 и др.

[105] *Петров П. Н.* История родов русского дворянства. Т. I. СПб., 1886. С. 369. Табл. № 27.

[106] Э[кземплярский] А. [В.] Боброковъ – Волынскій // Энциклопедический словарь / Под ред. И. Е. Андреевского. Т. IV: Битбургъ–Босха. Изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон. СПб., 1891. С. 135; См. также: Военная энциклопедия / Под ред. К. И. Величко, В. Ф. Новицкого, А. В. фон Шварца и др. Т. IV: Б – Бомба. СПб., 1911. С. 578.

[107] *Вернадский Г. В.* Монголы и Русь: Пер. с англ. Тверь; М., 1997. С. 287; *Кучкин В. А.* Боброк – Волынский. С. 249. В более поздней статье В. А. Кучкин также называет Д. М. Боброка «Гедиминовичем», но не поясняет сте-

пень его родства с великими князьями литовскими (*Кучкин В. А.* Московско-литовское соглашение о перемирии 1372 г. Ч. II. С. 10).

[108] *Кузьмин А. В.* К истории московского боярства конца XIV – начала XVI века: самосознание и «память» // Историческая антропология: место в системе социальных наук, источники и методы интерпретации: Тез. докл. и сообщений науч. конф. / Отв. ред. О. М. Медушевская. М., 1998. С. 141.

[109] *Кузьмин А. В.* Гедиминовичи // Русская генеалогия. С. 141.

[110] РИИР. Вып. 2. С. 92. Л. 22–22 об.

[111] *Флоря Б. Н.* Литва и Русь... С. 149, 150. Прим. 24.

[112] Впрочем, как король Казимир III с галицких, так и князья Корьятовичи с подольских земель продолжали в XIV в. выплачивать ордынское серебро (Там же. С. 146).

[113] *Łowmiański H.* Polityka Jagiellonów. Poznań, 1999. S. 25–26; Ср.: *Kaczmarczyk Z.* Polityka zagraniczna Polski do 1370 roku // Historia Polski. T. I do roku 1764. Część I do połowy XV wieku / Pod red. H. Łowmiańskiego. W-wa, 1957. S. 550.

[114] ПСРЛ. Т. XXXV. М., 1980. С. 138. Л. 83.

[115] *Флоря Б. Н.* Литва и Русь... С. 153–154. Прим. 39.

[116] ПСРЛ. Т. XV. Вып. 1. Стб. 106. Л. 312 об.

[117] Там же. Т. XXXV. С. 66. Л. 106. О месте захоронения князя Юрия Корьятовича см. в кн.: *Карамзин Н. М.* История... Т. V. С. 228. Прим. 12.

[118] *Kaczmarczyk Z.* Polityka... S. 550.

[119] ПСРЛ. Т. XXXV. С. 66. Л. 106; 138. Л. 83.

[120] Этот титул приведен в документе от 17 марта 1375 г. (*Хорошкевич А. Л.* Исторические судьбы белорусских и украинских земель в XIV – начале XVI века // *Пашуто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л.* Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982. С. 75. Прим. 19).

[121] *Łowmiański H.* Polityka... S. 58.

[122] Ibid. S. 42; *Wdowiszewski Z.* Genealogia Jagiellonów. W-wa, 1968. S. 14.

[123] *Łowmiański H.* Polityka... S. 42, 44.

[124] Ibid. S. 27–28.

[125] ПСРЛ. Т. XXXV. С. 106. Л. 105 об.

[126] *Sroka S. A.* Anna // Piastowie: Leksykon biograficzny. Kraków, 1999. S. 251.

[127] Элжбета, жена поморского князя Богуслава V, умерла до 1363 года. Кунегунда, жена Людвига Римского, сына императора Людвига IV (1314–1346) из младшей (баварской) линии династии Виттельсбахов, скончалась 26 апреля 1357 года (Ibid. S. 200. Tabl. IV, 249–251).

[128] Ibid. S. 252. Хенрик Ловмяньский полагает, что приглашение Константина Корьятовича ко двору Казимира III произошло лишь после смерти княжны Иоанны Ольгердовны. Невеста князя Казика, сына поморского правителя Богуслава V и Элжбеты, старшей дочери польского короля от первого брака, умерла 27 апреля 1368 г. (*Łowmiański H.* Polityka...S. 28).

[129] ПСРЛ. Т. XXXV. С. 66. Л. 105 об. – 106.

[130] *Sroka S. A.* Anna. S. 251.

[131] ПСРЛ. Т. XXXV. С. 138. Л. 83.

[132] В результате войны 1376–1377 гг. с литовским князем Кейстутом король Венгрии и Польши Людовик I Великий (из анжуйской династии), племянник по матери Казимира III, к концу 1377 г. захватил ряд городов Волыни. Оставшиеся править на территории Волыни и Подолии князья были вынуждены признать себя его вассалами (*Флоря Б. Н.* Литва и Русь... С. 155; *Łowmiański H.* Polityka... S. 58).

[133] *Łowmiański H.* Polityka... S. 42.

[134] ПСРЛ. Т. XXXV. С. 66. Л. 106.

[135] *Греков И. Б.* Восточная Европа и упадок Золотой Орды (на рубеже XIV–XV вв.). М., 1975. С. 203–204.

[136] ПСРЛ. Т. XXXV. С. 139. Л. 83.

[137] О деятельности Федора Корьятовича в Венгрии см. в кн.: *Карамзин Н. М.* История... Т. V. С. 228. Прим. 12.

Не повезло и второму союзнику князя Федора Корьятовича. Роман потерял свой престол в Молдавии в 1394 г. (*Греков И. Б.* Восточная Европа... С. 204).

[138] ПСРЛ. Т. XV. Вып. 1. Стб. 65. Л. 284 об. Более поздняя Никоновская летопись поясняет, что великий князь Иван, «*внукъ Даниловъ*», отдал дочь «въ Литву за Кариадова сына, *внука Гедиманова*» (Там же. Т. X. С. 228).

[139] *Карамзин Н. М.* История... Т. IV. М., 1992. С. 168.

[140] *Клосс Б. М.* Предисловие к изданию 2000 года // ПСРЛ. Т. XV. Вып. I. С. V.

[141] *Лурье Я. С.* Летопись Симеоновская // Словарь книжников и книжности древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в.). Ч. 2: Л–Я / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л., 1989. С. 56.

[142] *Кучкин В. А.* Боброк – Волынский. С. 249.

[143] В данном перечне некоторые из погибших (например, князья Андрей Друцкий и смоленский наместник князь Ямонт Клецкий) упоминаются дважды. Это свидетельствует в пользу того, что в основе списка князей по Никоновской летописи лежали два независимых источника (ПСРЛ. Т. XI. М., 2001. С. 174).

[144] Там же. Т. XV. Вып. 1. Стб. 458–459; Т. XXV. М.; Л., 1949. С. 229. Л. 321; Т. XXXIV. С. 150. Л. 421–421 об.; Т. XXXV. С. 52. Л. 57–57 об. (под 6906 годом) и др.

[145] *Вернадский Г. В.* Монголы и Русь. С. 287–289.

[146] ПСРЛ. Т. XVIII. СПб., 1913. С. 135. Л. 267. По мнению И. Б. Грекова, князь Андрей Ольгердович вместе с сыновьями находился в Полоцке уже с 1381 г. (*Греков И. Б.* Восточная Европа... С. 184).

[147] *Греков И. Б.* Восточная Европа... С. 180.

[148] *Łowmiański H.* Polityka... S. 60.

[149] Полоцкие грамоты XIII – начала XVI века / Сост. А. Л. Хорошкевич; Отв. ред. А. А. Зимин. Т. I. М., 1977. № 8. С. 45–48. Об этом договоре князь Андрей подробно сообщает в письме от 11 октября 1385 г. гофмейстеру Тевтонского Ордена в Пруссии Конраду Цольнеру фон Ротенштейну (Там же. № 9. С. 48–50).

[150] А. Л. Хорошкевич отмечает, что в результате данной военной операции полоцкий князь ко 2 февраля 1386 г. захватил район вокруг городов Вильно и Ошмяны (*Хорошкевич А. Л.* Комментарии // Полоцкие грамоты XIII – начала XVI века / Сост. А. Л. Хорошкевич; Отв. ред. А. А. Зимин. Т. III. М., 1980. С. 149).

[151] ПСРЛ. Т. XXXV. С. 88. Л. 449 об.; См. также: Там же. С. 99. Л. 66–66 об., 136. Л. 78–78 об., 154. Л. 254 и др.

[152] Подробнее см.: *Хорошкевич А. Л.* Комментарии. С. 149–150.

[153] Там же. Т. IV. Ч. I. М., 2000. С. 347. Л. 238 об., под 6894 г. (мартовский). В это время в Полоцке находились два сына Андрея – князья Семен и Иван. Поскольку позднее источникам известен только последний из братьев, можно предположить, что во время осады города погиб именно Семен. Это обстоятельство заставляет передатировать грамоту жены Андрея Ольгердовича и ее детей в рижский городской совет с просьбой о пушнине. Документ, по всей вероятности, был составлен не весной 1387 – осенью 1389 г., как предполагает издатель грамоты А. Л. Хорошкевич, а ранее, в октябре – ноябре 1385 г., когда князя не было в городе (Полоцкие грамоты XIII – начала XVI века. № 11. С.54).

[154] ПСРЛ. Т. V. Вып. 2. С. 29. Л. 178; См. также: Там же. С. 106. Л. 39 об.

[155] *Хорошкевич А. Л.* Комментарии. С. 160; *Łowmiański H.* Polityka... S. 60–61.

[156] Полоцкие грамоты XIII – начала XVI века. Т. I. № 10. С. 50–54.

[157] *Wdowiszewski Z.* Genealogia... S. 11.

[158] *Карамзин Н. М.* История. Т. V. С. 286. Прим. 182.

[159] РГАДА. Ф. 181. № 20/25. Л. 400 об. – 401. Внук Ольгерда, князь Иван Андреевич сложил крестное целование Пскову «за две недели до Троицина дни», т. е. 28 апреля 1399 г. (ПСРЛ. Т. V. Вып. 2. С. 109. Л. 43 об.).

[160] Там же. Т. III. М., 2000. С. 386–387. Л. 233–233 об.; См. также: Т. IV. Ч. I. С. 374–375. Л. 247. В Софийской I летописи сначала стоит известие о поездке князя Андрея в Новгород, и лишь затем сообщается об осаде Пскова (Ср.: Там же. Т. VI. Вып. 1. М., 2000. Стб. 511. Л. 436; Т. XXXIX. М., 1994. С. 133. Л. 233–233 об.). Сводку известий о новгородско-псковских отношениях за последние 10 лет XIV в. см. в кн.: *Белецкий С. В.* Вечевые печати Пскова // Сфрагистика Средневекового Пскова. Вып. 2 / Отв. ред. А. Н. Кирпичников. СПб., 1994. С. 76–81. (Благодарю Надежду Александровну Соболеву за указание на данную работу.)

[161] ПСРЛ. Т. XI. М., 1965. С. 174; Т. XVI. М., 2000. Стб. 145; *Wdowiszewski Z.* Op. cit. S. 11.

[162] Ср.: *Греков И. Б.* Восточная Европа.... С. 177, 180–181, 184; *Хорошкевич А. Л.* Комментарии... С. 140–149, 152–160.

[163] *Wdowiszewski Z.* Genealogia... S. 11–12.

[164] До этого Братоша был бояриномполоцкого князя Андрея (Полоцкие грамоты XIII – начала XVI в. Т. I. № 7. С. 44). Его сюзерен в марте 1387 г. оказался пленен, а затем посажен в тюрьму. Можно предполагать, что Братоша после этого перешел на службу к брату Андрея – Дмитрию. Если наше предположение верно, то возвращение в ВКЛ бывшего трубчевского князя не намного отстоит от времени составления документа, подписанного в Молодечно. Подробнее о Братоше см.: *Хорошкевич А. Л.* Комментарии. С. 150.

[165] Zbiór dyplomatów rządowych i aktów prywatnych, posługujących do rozjaśnienia dziejów Litwy i złączonych z nią krajów (od 1387 do 1710 r.) / Wydany przez kommissją archeologiczną Wilenską pod red. Sekr. nauk. M. Krupowicza. Cz. I. Wilno, 1858. № IV. S. 6.

[166] *Wdowiszewski Z.* Genealogia... S. 12.

[167] *Греков И. Б.* Восточная Европа... С. 183.

[168] ПСРЛ. Т. IV. Ч. I. С. 386. Л. 255–255 об.; Т. XV. Вып. 1. Стб. 458–459; Т. XVI. Стб. 145; Т. XXV. С. 229. Л. 321.

[169] *Кузьмин А. В.* Гедиминовичи. С. 141.

[170] Боброкъ – Волынскій // Русский биографический словарь. Т. IV: Бетанкуръ – Бякстеръ / Издан под наблюд. А. А. Половцова. СПб., 1908. С. 125–126.

[171] *Ключевский В. О.* Боярская дума древней Руси. 3-е изд. М., 1902. С. 539–540.

[172] АСЭИ. Т. III. М., 1964. № 308. С. 338. Прим. 1–1.

[173] Там же. С. 337.

[174] *Зимин А. А.* Источники по истории местничества в XV – первой трети XVI в. // АЕ за 1968 г. М., 1970. С. 109–118.

[175] *Власьев Г. А.* Род Волынских. С. 2.

[176] Там же. С. 2–3.

[177] *Соловьев С. М.* Сочинения в 18 кн. Кн. II: История России с древнейших времен. Т. 3–4. М., 1988. С. 264, 268, 272, 277, 299, 378, 379.

[178] ДДГ. № 6. С. 22. Основание для такой датировки см. в ст.: *Кучкин В. А.* Московско-литовское соглашение о перемирии 1372 г. Ч. I. С. 11–39; Ч. II. С. 1–14.

[179] *Янин В. Л.* К вопросу... С. 56.

[180] Kodex dyplomatyczny Litwy. Wydany z rękopismów w Archiwum Tajnem w Królewcu zachowanych, przez E. Raczyńskiego. Wrocław, 1845. Caput III. № I. S. 55.

[181] ПСРЛ. Т. IV. Ч. I. Вып. 2. С. 379. Л. 250 об.

[182] Там же. Т. XXV. С. 228. Л. 319 об.

[183] *Малиновский И.* Рада Великого княжества Литовского в связи с боярской думой древней России. Ч. II: Рада Великого княжества Литовского. Вып. I. Томск, 1904. С. 33.

[184] ПСРЛ. Т. XV. Вып. I. Стб. 459; *Карамзин Н. М.* История. Т. V. С. 96.

[185] *Кузьмин А. В.* Начало рода Всеволожских. С. 3–7; *Он же.* К истории московского боярства конца XIV – начала XVI века. С. 141–142.

[186] Одним из первых на этот важный факт обратил внимание еще Н. М. Карамзин. Он указал, что погибшие в 1399 г. князья Михаил и Дмитрий Даниловичи Волынские – прямые потомки Даниила Романовича Галицкого (*Карамзин Н. М.* История. Т. V. С. 96).

[187] ПСРЛ. Т. XXXII. М., 1975. С. 210. Л. 439. Не учитывая этой ранней росписи Острожских, украинская исследовательница Н. Н. Яковенко ошибочно выводит княжеский род Острожских от литовского князя Наримонта Гедиминовича – *Яковенко Н. Н.* Персональный состав княжеской прослойки Волыни и центральной Украины конца XIV – середины XVII в.: Князья в свете закона и традиций // Историческая генеалогия. Вып.1. Екатеринбург, 1993. С. 46. Схема I (1).

[188] ПСРЛ. Т. II. Спб., 1843. С. 349–350.

[189] *Joannus Dlugossi.* Annales seu cronicae inliti regni Poloniae. Liber nonus (T. 9). Varsaviae, 1978. S. 233–234. Польские комментаторы источника ошибочно считают, что «Daniel de Ostrow» был «*bajrus paene nobis ignotus*» (Ibid. S. 422. Komm. 4). Подробнее о событиях 1344 г. см.: *Bardach J., Labuda G.* Utwierdzenie Królestwa Polskiego // Historia Polski. T. I. Cz. I. S. 451–452.

[190] Archiwum książąt Lubartowiczów Sanguszków w Sławucie ... pod kierownictwom Z. L. Radzimińskiego. T. I: 1366–1506. Lwów, 1887. № I. S. 1.

[191] Ibid. № II. S. 2.

[192] Ibid. № V. S. 5–6; № VI. S. 6–7.

[193] Ibid. № VIII. S. 8. Этот важный документ опровергает недавно высказанное мнение Л. В. Столяровой, согласно которому, кроме выходной записи писца попа церкви святой Екатерины Ивана на Флорентийской псалтири 1384 г., о сыновьях Любарта Ольгердовича сохранилось лишь «глухое летописное известие» (*Столярова Л. В.* Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерусских пергаменных кодексов XI–XIV веков. М., 2000. С. 351). О датировке грамоты см. в издании источников: Akta unji Polski z Litwą, 1385–1791 / Wydali St. Kutrzeba i Wł. Semkowicz. Kraków, 1932. № 15. S. 12.

[194] Archiwum książąt Lubartowiczów. № VII. S. 7–8.

[195] Ibid. № XI. S. 11.

[196] Это подтверждает акт, выданный королевой Ядвигой в 1396 году (*Krzyżaniakowa J.* Jadwiga – królowa Polski, 1384–1399 // Lithuania. W-wa, 1994. № 2–3. S. 15).

[197] ПСРЛ. Т. XVI. Стб. 145; См. также: Т. XXXIV. М., 1978. С. 150. Л. 421–421 об. и др.

[198] Там же. Т. XI. С. 174; Т. XV. Вып. 1. Стб. 458–459.

[199] Там же. С. 177. Л. 236 об. – 237 об. (сентябрьский стиль); Ср.: Там же. Т. XV. Вып. 1. Стб. 58–59. Л. 279–280 об.

[200] *Wolff J.* Rod Gedimina. Kraków, 1886. S. 13–14, 20.

[201] *Грушевскій А.* [С.] Пинское Полесье XIV–XVI вв.: Исторические очерки: Туров, Городок и Пинск в составе Великого Княжества Литовского: Пинское староство королевы Боны: XIV–XVI вв. Киев, 1903. С. 10. Прим. 4; *Puzyna J.* Narymunt Gedyminowicz // Miesięcznik heraldiczny. W-wa, 1930. № 3. S. 37–38.

[202] Более ранний, чем Московский летописный свод, Рогожский летописец 40-х гг. XV в. «братом» Ольгерда называет только Корьяда (ПСРЛ. Т. XV. Вып. 1. Стб. 58. Л. 279 об., 59. Л. 280).

[203] *Грушевскій А.* [С.] Пинское Полесье... С. 3–6; *Łowmiański H.* Polityka. S. 363.

[204] *Кучкин В. А.* Дмитрий Донской. С. 81.

[205] См. подробнее: ПСРЛ. Т. XV. Вып. 1. Стб. 98–99. Л. 307 об. – 308; Т. XXV. С. 187. Л. 253–253 об.; В. А. Кучкин охарактеризовал данный конфликт как «кратковременный» (*Кучкин В. А.* Дмитрий Донской. С. 70).

[206] ДДГ. № 6. С. 22; *Кучкин В. А.* Московско-литовское соглашение о перемирии 1372 года. Ч. II. С. 9.

[207] ПСРЛ. Т. XV. Вып. 1. Стб. 116–117. Л. 319–319 об.; Т. XXV. С. 192. Л. 261 об. – 262. А. Н. Робинсон полагал, что уже в походе 1376 г. Д. М. Боброк имел думный чин (*Робинсон А. Н.* Эволюция героических образов в повестях о Куликовской битве // Куликовская битва в литературе и искусстве: Сб. ст. / Отв. ред. А. Н. Робинсон. М., 1980. С. 11). Такой вывод можно уточнить. Уже в 1372 г. на переговорах с послами великих князей Ольгерда, Кейстута и Святослава Дмитрий Михайлович фигурирует в качестве боярина князя Дмитрия Ивановича Московского (ДДГ. № 6. С. 22).

[208] ПСРЛ. Т. XVI. Стб. 157.

[209] Там же. Т. XV. Вып. 1. Стб. 138. Л. 333.

[210] Там же. Л. 333–333 об.; Т. XXV. С. 200–201. Л. 275 об. – 276. Подробнее см.: *Флоря Б. Н.* Литва и Русь... С. 159–166; *Кучкин В. А.* Дмитрий Донской. С. 75.

[211] Памятники Куликовского цикла / Гл. ред. Б. А. Рыбаков; Ред. В. А. Кучкин. СПб., 1998. С. 168. Л. 385.

[212] Там же. С. 180. Л. 404 об. Р. Г. Скрынников отмечает брак Д. М. Боброка с Анной Ивановной только после 1379 г. (*Скрынников Р. Г.* Куликовская битва. С. 66). Такая поздняя датировка мне представляется неубедительной.

[213] Памятники Куликовского цикла. С. 181. Л. 406.

[214] *Тихомиров М. Н.* Древняя Русь. М., 1975. С. 387–388; *Бескровный Л. Г.* Куликовская битва. С. 241–243; *Скрынников Р. Г.* Куликовская битва. С. 66–67; *Кучкин В. А.* Дмитрий Донской. С. 76 и др.

[215] *Борисов Н. С.* Русская церковь в политической борьбе XIV–XV веков. М., 1986. С. 120.

[216] *Альтшуллер Б. Л.* Бесстолпные храмы в Коломне // Сов. археология. 1977. №. 4. С. 157–161.

[217] Писцовые книги Московского государства: Писцовые книги XVI века / Изд. под ред. Н. В. Калачова. СПб., 1872. Ч. I. Отд. I. С. 310.

[218] Подробнее см.: Там же. С. 323–325.

[219] Там же. С. 392.

[220] *Миллер Г. Ф.* Сочинения по истории России: Избранное. М., 1996. С. 231.

[221] АСЭИ. Т. III. № 48а. С. 72; Акты Русского государства 1505–1525 годов / Сост. С. Б. Веселовский. М., 1975. № 199. С. 203; № 202. С. 205; ПКМГ. Т. I. Отд. I. С. 353, 427–428; *Власьев Г. А.* Род Волынских. С. 15. № 79.

[222] ДДГ. № 104. С. 434.

[223] Акты писцового дела: Материалы для истории кадастра и прямого обложения в Московском государстве. Т. II. Вып. 1: Акты 1627–1649 годов / Собрал и ред. С. Б. Веселовский. М., 1917. № 11. С. 34.

[224] *Ивина Л. И.* Внутреннее освоение... С. 65–66, 88–89, 106. Прим. 212.

[225] Тысячная книга 1550 г. и Дворовая тетрадь 50-х годов XVI в. / Подгот. к печати А. А. Зимин. М.; Л., 1950. С. 179. Л. 133 об.; С. 205. Л. 153 об. – 154; *Власьев Г. А.* Род Волынских. С. 14. № 74; С. 15. № 79–80; С. 19. № 98.

[226] ДДГ. № 12. С. 33–37.

[227] *Янин В. Л.* К вопросу... С. 52–61.

[228] *Горский А. Д.* Куликовская битва 1380 г. в исторической науке // Куликовская битва в истории и культуре нашей Родины. С. 36; *Дмитриев Л. А.* Житие Михаила Клопского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в.). Ч. 1: А–К / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л., 1988. С. 302.

[229] *Конев С. В.* Синодикология. Ч. II. С. 102. Л. 51.

[230] «***Князю Глебу Друцкому***, *и Борису Михайловичу, и всей дружине ихъ, избиеннымъ на брани на Лыскове, вечная память*» (ДРВ. Ч. VI. С. 452).

[231] ПСРЛ. Т. XV. Вып. 1. Стб. 485–486.

[232] РГАДА. Ф. 181. № 174/280. Л. 78; *Власьев Г. А.* Род Волынских. С. 8. № 2–3. Данное сообщение источников С. Б. Веселовский оставил без внимания. Он полагал, что Борис и Давыд боярами не были (*Веселовский С. Б.* Исследования по истории класса служилых землевладельцев. С. 286). Однако в последнее верится с трудом, если учитывать указание родословцев и то положение, какое должна была занимать семья Волынских, родственников великокняжеской семьи, в боярской среде XV века.

[233] Цит. по ст.: *Янин В. Л.* К вопросу... С. 56–57.

[234] *Веселовский С. Б.* Ономастикон. С. 181.

[235] ДРВ. Ч. VI. С. 451.

[236] ПСРЛ. Т. XV. Вып. 1. Стб. 472.

[237] Там же. Т. XXV. С. 237. Л. 331; Т. VIII. С. 81.

[238] *Хорошкевич А. Л.* Документы начала XV века о русско-литовских отношениях // Культурные связи России и Польши XI–XX веков / Ред. кол.: Я. Н. Щапов, С. М. Фалькович, Н. И. Щавелева. М., 1998. С. 46.

[239] С. Б. Веселовский, не зная данного сообщения Тверской летописи, ошибочно приурочил смерть И. К. и С. И. Липятиных к одному событию – битве в Суходреве и одному году – 1370 (*Веселовский С. Б.* Ономастикон. С. 181).

[240] Любопытно также отметить, что в Подмосковье не позднее 4 августа 1423 г. уже был известен схожий по словообразованию топоним – приток р. Вори речка «*Лепетня*» – АСЭИ. Т. I. № 40. С. 47 (Подлинник).

[241] РИИР. Вып. 2. С. 40. Л. 604.

[242] РГАДА. Ф. 181. № 173/278. Л. 150; БК. Ч. II. Гл. 34. С. 207.

[243] РГАДА. Ф. 181. № 20/25. Л. 846 об.; № 67/90. Л. 79; № 173/278. Л. 150; РИИР. Вып. 2. С. 40. Л. 604; Родословная книга по трем спискам. С. 251.

[244] РИИР. Вып. 2. С. 165. Л. 152; РГАДА. Ф. 181. № 174/280. Л. 96.

[245] РИИР. Вып. 2. С. 165. Л. 152.

[246] ДДГ. № 57. С. 176.

[247] ПКМГ. Ч. I. Отд. I. С. 353.

[248] Там же. С. 427–428.

[249] *Веселовский С. Б.* Ономастикон. С. 181.

[250] ПСРЛ. Т. XII. М., 2000. С. 63; Т. XXVII. М.; Л., 1962. С. 109. Л. 321 об. – 322 об. и др.

[251] Согласно сведениям летописца, в числе погибших были князь А. В. Лугвица Суздальский, Карачаров, «да иныхъ 4 человеки». Кроме того, литовцы «Яропку, да Семена Ржевскаго поимали, то княжихъ Иоанновых, а княжихъ Михайловыхъ поимали Судока, да Филиппа Нащекина, да Конинского, да 5 человекъ молодыхъ» (РГАДА. Ф. 181. № 20/25. Л. 472 об. – 473).

[252] *Веселовский С. Б.* Ономастикон. С. 181.

[253] АСЭИ. Т. I. № 266. С. 193 (Подлинник), № 525. С. 403, № 587. С. 473.

[254] Там же. № 255–256. С. 184–185 (Списки середины XVI в.).

[255] Там же. № 193. С. 139.

[256] Там же. №№ 271. С. 195–196 (Подлинник), 343–344. С. 251 (Списки середины XVI в.).

[257] Там же. №№ 349. С. 256 (Подлинник), 253. С. 183 (Список середины XVI в.), 503–509. С. 382–387, 512. С. 388, 515–516. С. 389–391 (Подлинники), 517. С. 391–392 (Список 2-й пол. XVI в.), 518 (список 1641 г.), 519–520. С. 393–395 (Подлинники), 529–531. С. 406–409 (Подлинники),

534. С. 410—411 (Подлинник), 535. С. 411 (Список середины XVI в.); *Каштанов С. М.* Очерки русской дипломатики. М., 1970. №№ 14. С. 367, 31. С. 397, 34—35. С. 401—402 (Списки начала 30-х гг. XVI в.), 59. С. 429 (список первой половины XVI в.) и др.

В списке игуменов отмечается: «*13. Макарий – 5 лет*» (Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря / Изд. подгот. Е. Н. Клитина, Т. Н. Манушина, Т. В. Николаева; Отв. ред. Б. А. Рыбаков. М., 1987. С. 15. Л. 13).

[258] В грамоте фигурирует «*Федоръ Федоров сынъ Липетин*» — Там же. Т. I. № 528. С. 406 (Подлинник).

[259] Опись архива Посольского приказа 1626 года / Подгот. к печати В. И. Гальцов; Под ред. С. О. Шмидта. М., 1977. Ч. I. Гл. 17. С. 209. Л. 335; Приложение II // ДДГ. Гл. 19. С. 479. Л. 335.

[260] *Маштафаров А. В.* Вновь открытые монастырские акты XV – начала XVII века // Русский дипломатарий. Вып. 4. М., 1998. № 10. С. 50, 51. Грамота опубликована по списку 1738 г. Здесь Ф. Ф. Липятин упоминается, как и в документе, составленном после 30.04.1486 г., как «*Федор Липетин*».

[261] Подробнее см. в кн.: *Алексеев Ю. Г.* У кормила Российского государства: Очерк развития аппарата управления XIV—XV вв. СПб., 1998. С. 119—125, 136, 147, 148, 223—224, 237, 280, 283, 287. (Благодарю Маргариту Евгеньевну Бычкову за указание на данную работу.)

[262] ДДГ. № 89. С. 354.

[263] *Алексеев Ю. Г.* У кормила... С. 287.

[264] ДДГ. № 89. С. 354.

[265] Там же. № 95. С. 378—379.

[266] Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV – начала XVI века. Т. II / Отв. ред. Л. В. Черепнин; Том сост. И. А. Голубцовым. М., 1958. № 306. С. 261—262 (Подлинник).

[267] Там же. № 308. С. 265. Грамота опубликована по списку начала XVI в. В ней Федор Федорович назван «*Липотиным*». И. А. Голубцов осторожно датировал документ 1503 – началом 1504 гг. (Там же. С. 266). Обычно писцы проводили описание и суд постепенно, последовательно объезжая весь уезд по станам и волостям. Учитывая это, а также то обстоятельство, что в документе упоминается крестьянин Полуян Никифоров сын, уже отмеченный в акте № 306, следует датировать данную разъезжую грамоту все тем же 1503 г.

[268] Акты юридические или собрание форм старинного делопроизводства. СПб., 1838. Т. I. № 9. Стб. 17–19; АСЭИ. Т. II. № 307. С. 263—265 (Подлинник). О датировке грамоты см. в кн.: *Каштанов С. М.* Социально-политическая история России конца XV – первой половины XVI века. М., 1967. С. 202.

[269] Документ находился в архиве Спасо-Прилуцкого монастыря и упоминался в переписной книге монастырской казны 1701 г. (*Каштанов С. М.* Очерки русской дипломатики. № 84. С. 484).

[270] Приводя аргументы для датировки источника и ссылки на документы, в которых упоминался Ф. Ф. Липятин, оба исследователя упорно умалчивают о тех же самых аргументах и выводах, сделанных ранее П. Н. Милюковым, С. Б. Веселовским, И. А. Голубцовым и С. М. Каштановым — *Антонов А. В., Баранов К. В.* Акты XV–XVI века из архивов русских монастырей и церквей // Русский дипломатарий. Вып. 3. М., 1998. № 30. С. 39 (Подлинник). Ю. Г. Алексеев относит описание Ф. Ф. Липятиным Вологодского уезда к 1502/03 г., а его суд «с товарищи» — 1503 г. (*Алексеев Ю. Г.* У кормила... С. 149, 260, 282, 287).

[271] Подробнее о нем: *Лихачев Н. П.* Указ. соч. С. 33–34; *Веселовский С. Б.* Ономастикон. С. 282 и др.

[272] *Ткаченко В. А.* Московские великие и удельные князья и цари. МП «Поиск», 1992. С. 84.

[273] *Ивина Л. И.* Внутреннее освоение... С. 81.

[274] См. подлинник: РГБ. Ф. 28. № 98; *Коп.*: РГАДА. Ф. 281. Грамоты Коллегии экономии. Коломна. № 57/6367. Л. 51–52 об. — *Антонов А. В.* Вотчинные архивы московских монастырей и соборов XIV — начала XVII века // Русский дипломатарий. Вып. 2: Архивные материалы по истории Москвы. М., 1997. С. 98 (№143).

[275] АРГ 1505–1526 гг. № 199. С.203, № 202. С. 205.

[276] Исследователь неуверенно упоминает адресата грамоты — *Антонов А. В.* Вотчинные архивы... С. 95 (№ 116). Однако обращение к писцовым материалам снимает все вопросы (ПКМГ. Ч. I. Отд. I. С. 353).

[277] Ее полный текст, к сожалению, не выявлен. Грамота известна по ее упоминанию в данной Чудову монастырю вдовы В. И. Волынского — Аграфены — *Антонов А. В.* Вотчинные архивы... С. 96 (№ 123).

[278] См. подлинник: РГАДА. Ф. 281. Коломна. № 6/6316 — Там же. С. 96 (№ 124).

[279] Более обоснованный вывод будет сделан после просмотра в РГАДА данной грамоты А. Г. Волынской (Липятиной) 1540/41 г. на село Липятино с деревнями в Чудов монастырь.

[280] См. подлинник: РГБ. Ф. 28. № 107 — Там же. С. 101 (№ 165).

[281] ПСРЛ. Т. XXV. С. 264–265. Л. 369–370.

[282] ДДГ. № 57. С. 176.

[283] ПСРЛ. Т. XXV. С. 266. Л. 371 об.; См. также: Там же. Т. VIII. С. 117.

[284] *Николаева С. В.* Троице-Сергиев монастырь в XVI — начале XVIII века: состав монашеской братии и вкладчиков: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2000. С. 14.

[285] Рыночная сумма этого вклада — 200 рублей (Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. С. 88. Л. 312).

Приложение № 1 (а)

Се[1] род Смоленских князеи.

У[2] великого князя Володимера Манамаха большои сын Мстислав Смоленьскои, а после отца своего Володимера Манамаха был на великом княжении на Кеевском[3]. А у Мстислава третеи сын Ростислав Смоленьскои, а на великом княжении на Кеевьском был же, и преставись на Кееве.

А у великого князя Ростислава 3 сын[ы]: Роман, Рюрик, Давыд. А на великом княжении на кеевском Роман Ростисловичь был же. А посадил его на великом княжение князь великии Оньдреи Боголюбскои. И седел на Кееве 2 года, и выде ис Киева своею волею. И по нем сяде на Кееве Ярослав Изяславичь, внук Мстислава Володимеровича Манамаша.

А Рюрик Ростиславичь на великом княжении на Кеевьском был же; да посадил его на великое княжение на Кеевьском сват его князь великии Всеволод Юрьевичь // Долъгоруково того для, сын Рюриков — Ростислав — был зять великому князю Дмитрею Всеволоду. И приде на Рюрика Роман Мстиславичь, внук Ярослава Володимеровича Галицкого, и согна Рюрика ис Кеева, княжил 16 лет. А на Кееве посади Роман Ингваря Ярославича, внука Изяслава Мстиславича. И того ж лета приде х Кееву Рюрик Ярославичь Ольговича и с Половцы, и Кеев весь розграбили и святые церкъви. Такова пагуба над Кеевом не бывала. Седе на Кееве опять Рюрик и помирись с Романом з Галицким. И ходи князь великии Рюрик, а с ним Роман Галицкои на Половцы, и повоеваша. И пришед в Кеев Роман Галицкии, поима великого князя Рюрика и постриже в чернцы. А детеи его — Ростислава, зятя Всеволода, а другаго сына его Володимера изыма и сведе с собою в Галичь. И князь великии Всеволод у Романа у Галицкого зятя своего // Ростислава и брата своего Володимера Рюриковичев взя, и посади на Кееве зятя своего Ростислава. И того ж лета Романа Галицкого убили в Ляцкои земли. И слыша чернец смерть Романову и рострижесь, и сяде опять на Кееве, а сына своего Ростислава посади Володимери. И выгнаша Рюрика ис Кеева князи Черниговьские и Галицкие, а княжил 3 лета, и даша Кеев Мстиславу Романовичю, внуку Мстислава Ярославича Галицкого. И убиша великого князя Мстислава Ярославича на Калках, а княжил 11 лет.

А по нем сяде на Кееве Володимер Рюриковичь, чернцов, внук Ростислава Мстиславича Манамаша Смоленьского. И приде х Кееву Изяслав Мстиславичь с Половцы, а князь Михаило Всеволодовичь с черниговцы, и Кеев взяша. А великого князя Володимера Рюриковича емше и ведоша его Половцы в свою землю, княжил 12 лет. И оттоле // Половцы взяша на нем окуп и преставися Володимер в Смоленьску. И остася у него сын князь

---

[1] Буква «С» в рукописи выделена киноварью.

[2] Выделена киноварью.

[3] Так в ркп.

Ондреи Долъгая Рука. И князи меж собя доконъчав, и даша Вязму князю Ондрею Долъгои Руке Володимеровичю, внуку Рюрикову Ярославича Смоленьского. А от того Андрея пошли Вяземские князи.

Как збежал князь великии Михаило Черниговскии с Кеева от Ботыя в Угры, и по нем сяде на Кееве Ростисълав Мстиславичь, внук Романа Ростиславича Смоленьского. И приде на него х Кееву Данило Романовичь, Мстислава Галицкого, брат родноi великого князя Мстислава Романовича, которого на Калъках убили, и Кеев взя, а Ростислава изыма и сведе его с собою в Югорскую землю, тамо и скончася.

А у третьего сына Ростислава Мстиславича Смоленьского у Давыда сын Мстислав. А у Мстислава сын Ростислав. А у Ростислава // два сына: князь Глеб Смоленьскои, князь Федор Ярославъскои. А у князя у Глеба у Смоленьского сын князь Олександр. А у князя Александра дети: князь Иван Большои да князь Дмитреи, да князь Иван Меншои. А у князя Ивана у Большово сын князь великии Святослав Смоленьскои, а другои сын князь Василеи.

А у великого князя Святослава 6 сынов: болшои Глеб, а другои Юрьи, а третеи Александр, а четвертои Иван, 5-й Федор и 6-й светои[4] Василеи.

А у князя у Глеба сын князь Дмитреи. А у Дмитрея сын князь Иван. А у князя Ивана сын князь Михаила. А у князя Михаила детеи:

А у князя Юрья у Святославича сын князь Федор, а взяли сь сли[5] его ноугородце на княжение.

А у третьево сына у князя Александра Святославича сын один князь Михаило Зьяло. А у кн[я]зя Михаила дети: князь Данило да князь Иван, да князь Ондреи.

А у четвертого сына у князя Ивана // Святославича были две дочери: одна была за князем Юрьем Дмитреевичем, за Шемякиным отцем, а другая за Вшитригаилом[6].

А у пятого сына у князя Федора у С[вя]тославича была одна дочь за великим князем Семеном Ивановичем — великая княгина Еупраксея.

А у шестово сына у князя Василья у Святославича сын князь Дмитреи Кропотка. А у князя Дмитрея 2 сына: князь Олександр да князь Иван Кропоткины, поместья за ним в Можаиске.

А у князя Василья у Ивановича сын князь великии Иван Смоленьскои. А согнал его с Смоленьска король Ольгерд. И он приехал из Смоленьска, служил великому князю Дмитрею Ивановичю Донъскому.

(См.: *РГАДА. Ф.181. Рукописное собрание библиотеки МГАМИД. № 67/90. Родословная книга великих князей и царей московских, царей астраханских, крымских, казанских... Л. 36–38 об.*

---

[4] Так в ркп., должно быть «святой».

[5] Так в ркп., возможно, должно быть «было».

[6] Так в крп., должно бцыть «Швитригайлом».

Описание рукописи: *Бычкова М. Е. Родословные книги XVI–XVII вв. как исторический источник. М., 1975. С. 113–114.*)

Приложение № 1 (б)

Глава 10
Род Смоленских князей [1]

У великого князя Володимера Мономаха большои сын Мстислав Смоленскии, а в Смоленьске на великом княжение был и на Киевьском; на Киеве и преставися. А у Мстислава Володимеровича дети: Всеволод, а во крещении Гаврил, не стало ево во Пскове, и положен во Пскове у Троицы, а на великом княжении на Киевьском был же, да Изеслав, да Ростислав Смоленскои, а на Киеве были ж, да С[вя]тополк, да Володимер, оба бездетны, да Роман, а на великом княжение Киевьском был.

А Изеслава Мстиславича Смоленского дети: Ярослав да Мстислав.

А у Ростислава Мстиславича дети Смоленского: С[вя]тослав да Рюрик, да Роман, да Довыд [2], да Мстислав.

А у Романа Мстиславича Смоленского сын Мстислав, а был на великом княжение на Киевьском, убит на Колках [3].

А у Ярослава Изеславича, у внука Мстислова [4] Смоленского, сын Игорь.

А у Рюрика Ростиславича, у внука Мстиславова Смоленского, дети: Ростислав да Володимер.

А Довыдовы [5] дети Ростиславича, у внука ж Мстислова [6] Смоленского: Констяньтин да Мстислав. А у Мстислава Давыдовича у внука Ростислава Мстисловича [7] Смоленского сын Ростислав. А Ростиславли детиМстисловича [8] Смоленского, Давыдова внука: княз Федор, Чюдотворец, сидел на Ярославле, а прозвища ему Чернои, да Глеб, сидел на Смоленске, да Михайло. А у Глеба Смоленского у князь Федорова брата Черного Ростиславича сын Олександро. А Олександров сын Глебовича Иван. А Ивановы дети Олександровича: С[вя]тослав да Василей. А Васильев сын Ивановича – Иван. А у С[вя]тослава Ивановича, внука Олександрова Глебовича, было 6 сынов:

1-й Глеб, а у Глеба сын Олександр Всеволод, от того Олександра пошли Всеволожа Заболоцкие; да от того ж Глеба пошли Жижемские князи.

---

[1] Выделено киноварью.

[2] Так в ркп.

[3] Так в ркп.

[4] Так в ркп.

[5] Так в ркп.

[6] Так в ркп.

[7] Так в ркп.

[8] Так в ркп.

2-й у С[вя]тослава сын князь великии Юрье С[вя]тославичь Смоленскои. Под Юрьем С[вя]тославичем Витофт и Смоленеск взял. У великого князя // Юрья сын Федор, тот с ним на Москву приехал к великому князю Василью Дмитреевичю. И по Юрья Смоленского великия князи извелися.

3-й у С[вя]тослава сын Олександро, от того пошли Дашковы.

4-й у С[вя]тослава сын Иван, от того пошли Порховские.

5-й княз Федор С[вя]тославичь, а сынов у нево не было. А была у нево одна дочь за великим князем Семионом Ивановичем, великая княиня **Ю**праксея [9] Федоровна. И князь великий Семион ту свою великую княиню Юпраксею дал за болшова за князь Федора Костянтиновича за Фоминского. А сам князь великии Семион женился во Твери у великого князя Олександра Михаиловича Тверскаго. А понял дщерь ево Марью, то ему третья жена. А ездили по нею бояре, а Ондрей Кобыла да Олексей Босоволк.

6-й у С[вя]тослава сын Василеи, от того пошли Кропоткины князи.

А у первого С[вя]тославля сына у князя Глеба С[вя]тославича сын князь Дмитреи. А у князя Дмитрея дети: князь Иван Мал да князь Иван Шах. И у князя Ивана Шаха пошли Соломерские князи, а служат в Литве. А у князя Ивана Молгича сын князь Михаило Жижемской, а был у короля Олександра в раде конюшеи. А у князя Михаила Жижемскова дети: князь Дмитреи да князь Василеи Жижемские приехали к великому князю Васил[ь]ю Ивановичю всеа Русии со князем Михайлом Лвовичем Глинским. А у князя Дмитрея Жижемскова сын Олександро, убили ево горные люди из Свияжскова города посылкою, бездетен. А у князя Василья Жижемскова сын Михайло. //

А у третьева С[вя]тославля сына Смоленского сын князь Олександр. А у князя Олександра сын князь Михайло Зьяло. А у князя Михаила Зьяла дети: Костянтин, бездетен, да Дмитреи Дашка, да Роман, да Михайло, бездетен, да Иван Василевской. А у князя Дмитрея Дашкова дети: Ондрей, да Семен, да Иван. А у князя Романа сын был Федор, бездетен. А у князя Ивана Дмитреевича дети: князь Ондреи. А у князя Ондрея дети: князь Иван да князь Петр, убит под Колугою. А у князя Ивана Дашкова сын князь Иван.

(См.: *РГАДА. Ф. 181. Рукописное собрание библиотеки МГАМИД. № 173/278. Родословная книга 1664 г. князя А. И. Лобанова-Ростовского. Л. 44 об. – 46.*

Описание рукописи: *Бычкова М. Е. Родословные книги XVI–XVII вв. как исторический источник. М., 1975. С. 60–63.*)

[9] Так в ркп., должно быть: «Еупраксея».

Приложение № 1 (в)

Глава 8[1]

Род князеи смоленских.

От великого княжения Смоленьского.

Князи Смоленьские, князи Ярославьские, князи Морткины, князи Вяземские.

Оу великого князя Владимера Манамаха большои сын Мстислав Смоленьскои. А после отца своего Владимера Манамаха был на великом княжении на Киевьском.

А у Мстислава третеи сын Ростислав Смоленьскои. А на великом княженье на Киевьском был же. И преставилъся на Киеве.

А у великого князя Ростислава сыны: Роман, Рюрик, Давыд. А на великом // княжении на Киевьском Роман был же. А посадил его на великом княжении князь великии Онъдреи Боголюбскии. И сидел на Киеве 2 года и выиде ис Киева своею волею.

И по нем сиде на Киеве Ярослав Изяславичь, внук Мстислава Володимеровича Манамаша.

А Рюрик Ростиславичь на великом княжении на Киевьском был же. А посадил его на великое княженье князь великии Володимерской Дмитреи-Всеволод Юрьевичь Дольгорукои того для, что сын Рюриков Ростислав — зять был великому князю Дмитрею Все // володу. И приде на Рюрика Роман Мстиславичь, внук Ярослава Володимеровича Галицкаго. И согна Рюрика с Киева. А княжыл Рюрик 6 лет. А на Киеве посадия Роман Инъгваря Ростиславича, внука Изяслава Мстиславича.

И того ж лета прииде на Инъгваря Ростиславича опять Рюрик Ростиславичь со Ольговичи и с Половъцы. И Киев весь, и святыя церкви разграбиша. Таковая пагуба над Киевым не бывала. И сяде на Киеве опят Рюрик и помирися с Романом с Галицким. И ходиша князь великии Рюрик и Роман Галицкои на Половцы. И повоева // ша и пришед в Киев. Роман Галицкои поима великого князя Рюрика и постриже в чернцы, а дети его — Ростислава, зятя великого князя Дмитрея-Всеволода и другаго сына Рюрикова Володимера поима и сведе в Галич.

И князь великии Дмитреи-Всеволод у Романа у Галицкого зятя своего Ростислава и бра[та] его Володимера Рюриковича взя. И посади на Киеве зятя своего Ростислава.

И слышав чернець Рюрик смерть Романову, и рострижеся, и сяде опять на Киеве, а сына своего Ростислава посла в Володимер. И выгнаша Рюрика из Киева князи Черниговъские, и Галицкие, а княжыл 3 лета.

И даша Киев Мстиславу Романовичю, въну ку Мстислава Ярославича Галицького. И убиша великого князя Мстислава Романовича на Калках, княжыл 11 лет.

---

[1] Выделено киноварью.

И по нем сяде на Киеве Володимер Рюриковичь, черньцов, внук Мстислава Мъстиславича, Манамаша Смоленьского. И приде х Киеву Изяслав Мсти // славичь с Половцы, а князь Михаило Всеволодовичь с Черниговьцы, и взяша Киев. А великого князя Володимера Рюриковича емше Половъцы, и ведоша в свою землю, а княжыл 12 лет.

И оттоле Половъцы взяша на нем окуп и преставись Володимер в Смоленьске. А остался у него сын князь Оньдреи Дольгая Рука.

И князи меж собою доконъчав, и даша князю Оньдрею Вязму Дольгой Руке Володимеровичю, внуку Рюрика Ростиславича Смоленьского. От того князя Оньдрея // Долгие Руки пошли Вязимские[2].

И как збежал князь великии Михаило Черниговьскии с Киева от Батыя во Угры, и по нем сяде на Киеве Ростислав Мстиславичь, внук Романов Ростиславича Смоленьского.

И прииде х Киеву Данило Романовичь, Мстислава Галицкого, брат роднои великому князю Мстиславу Романовичю, которого убили на Калках, и Киев взя, и Ростислава изыма. И сведе его с собою в Вугорскую землю, тамо ж скончася. //

А у третьево сына Ростислава Мстиславича Смоленьского у Давыда сын Мстислав.

А у Мстислава сын Ростислав.

А у Ростислава 3 сыны: князь Глеб Смоленьскои да Михаило, да князь Федор Ярославьскои.

И от того пошли Ярославьские Князи.

Ищы Главы.

А у князя Глеба Смоленьского сын Александр.

А у князя Алексанъдра дети: князь Иван Большои, да князь Дмитреи, да князь Иван Меньшои. //

А у князя Ивана Большово сын князь великий Святослав Смоленьскои, а другои сын Василеи.

А у великого князя Святослава Смоленьского 6 сынов: Глеб, Юрьи, Алексанъдр, Иван, Федор, Василеи.

А у князя Глеба сын князь Дмитреи.

А у князя Дмитрея сын князь Иван да х[3] князь Иван же Шах.

И от Шаха повелися Соломерские князи, служат в Литве.

А у князя Ивана Большово сын князь Михаило Жижемскои. //

А у князя Михаила дети: князь Дмитреи, князь Данило, в Литве, князь Василеи да Тимофеи, да Богъдан, оба в Литве.

А у князя Дмитрея сын Алексанъдр.

А у князя Василья сын князь Михаило.

---

[2] Так в ркп., должно быть: «Вяземские».

[3] Очевидно, буквы «Х» в протографе не было. В результате прочтения можно подумать, что Иван носил прозвище «Дах», но это неверно.

А у князя Юрья Святославича: сын князь Федор, взяли было его Новогородцы на княженье, другои князь Костянтин Фоминской.

И от того Фоминъские князи.

Ищы Главы.

А у князя Федора дети: Борис да // Остафеи Яропкины. **От Бориса пошли Полевы, от Остафья — Еропкины.**

А у третьево сына у князя Олексанъдра Святославича сын един — князь Михаило Зьяло.

А у князя Михаила дети: князь Данило, князь Иван, князь Оньдреи.

А у четвертого сына у князя Ивана Святославича были две дочери: одна была за князем Юрьем Дмитреевичем за Шемякиным отцем, а другая за Швитригалом.

А у пятого сына у князя Федора Святосла // вича была одна дочь. А была за великим князем Семионом Ивановичем Московским великая княгини Евпраксея.

И князь великии Семион Ивановичь Гордои ту свою великую княгиню Евпраксею дал за князя Федора Костянътиновича Фоминского Большово за Красново.

А у шестого сына у князя Василья Святославича сын князь Дмитреи Кропотка.

А оу князя Дмитрея у Кропотки 2 сына — Алексанъдр да князь Иван Кропоткины, а поместье за ними в Можаиске. //

А у князя Василья у Ивановича: князь великии Иван Смоленьской.

А согнал его [с] Смоленьска король Ольгерд Литовьской.

И приехал [с] Смоленьска служьти на Мосъкву великому князю Дмитрею Ивановичю Донъскому.

(См.: *РГАДА. Ф. 181. Рукописное собрание библиотеки МГАМИД. № 184/292. Родословная книга великих и удельных князей, княжеских и боярских, и дворянских родов. Л. 56–61.*

Описание рукописи: *Лихачев Н. П. Разрядные дьяки XVI века: Опыт исторического исследования. СПб.,1888. С. 334; Белокуров С. А. Разрядные записи за Смутное время. М., 1907. С. X; Буганов В. И. Обзор списков разрядных книг последней четверти XV – начала XVII века // Проблемы источниковедения. Т. VI. М., 1958. С. 195–196; Он же. Разрядные книги последней четверти XV – начала XVII века. М., 1962. С. 72.*

Упоминание росписи и описание рукописи: *Бычкова М. Е. Родословные книги XVI–XVII вв. как исторический источник. М., 1975. С. 93, 95, 97–98.*)

Приложение № 2 (а)

Род Волынских [1]
в лето 6888-го

ПРИИДЕ К ВЕЛИКОМУ КНЯЗЮ ДМИТРЕЮ ИВАНОВИЧЮ ДОНСКОМУ ИЗ ВОЛЫНСКИЕ ЗЕМЛИ КНЯЗЬ ДМИТРЕЙ МИХАЙЛОВИЧЬ ВОЛЫНСКОЙ БОБРОК. И КНЯЗЬ ВЕЛИКИИ ДАЛ ЗА НЕГО СЕСТРУ СВОЮ КНЯЖНУ АННУ.

И у Дмитрея Михаиловича были два сына: **Б**орис, **Д**авыд, а были оба в боярех.

И от Бориса пошли Волынские.

И от Давыда пошли Вороные.

А у Бориса Дмитреевича было 6 сынов: **1-й С**емен, **2-й А**кинф, без[детен], **3-й П**олуехт, **4-й С**еливан, **5-й М**ихаило, **6-й М**ихаило Меньшои.

А ОТ ПЕРВОГО СЫНА БОРИСОВА

от Семена дети: **И**гнатеи да Володимер.

А Игнатьевы дети Семеновича: **Б**улгак, да Сава, да Василеи.

А у Булгака сын **Т**ороп.

А у Савы: **И**ван, да Русин, да Григореи, да Федор.

А у Ивана Савельевича дети: **П**етр, взят в Литву в Полотцке, бездетен, да Петр Меншои, без[детен].

А у Григорья Савельевича дети: **Д**митреи, бездетен, да Иван Большои, да Михаило, без[детен], да Болакша, убит на Молодях, без[детен], да Иван Меншои.

А у Ивана Григорьевича большово дети: **В**асилеи, без[детен], да Иван.

А у Ивана Ивановича сын **М**икита.

А у Ивана Меншово Григорьевича дети: **С**тепан, да Семен // да Павел, в казначеях, да Григореи, без[детен].

А у Степана сын Ортемеи.

А у Семена дети: **М**ихаило, в околничих жа, да Василеи, в боярех, без[детен], да Яков, в околничих.

А у Ортемья Степанова сына один сын **П**етр.

А у Михаила Семеновича один сын **И**ван.

А у Якова Семенова сына дети: **И**ван, да Михаило, да Федор, да Василеи.

***А** у Петра Артемьева сына дети: **И**ван, да Михаило,* [2]*да Алексеи, да Артемеи*[2]. //

А У ДРУГОВО СЕМЕНОВА СЫНА:

Борисовича у Володимера дети: **С**емен, бездетен, да Василеи, да Григореи, да Офонасеи.

---

[1] Так в ркп. Выделено киноварью.

[2-2] Вписано другим более крупным почерком начала XVIII в.

А у Василья Володимеровича дети: 6 сынов: 1-й **Иван**, 2-й **Федор**, 3-й **Степан**, 4-й **Григореи**, 5-й **Микита**, 6-й **Фетько** Меншои.

А у третьево Володимерова сына у Григорья один сын был **Степан**.

А у Степана дети: **Василеи** да Иван.

А у Василья Степановича дети: **Ондреи** да Петр.

А у Ивана Степановича дети: **Иван**, убит в Ярославле, бездетен.

А у четвертаго Борисова сына Дмитреевича у Селивана дети: **Алфереи**, во иноцех Еуфимеи, пострижесь в Осипове монастыре на Волоку и в житии чюдотворца Иосифа написан, бездетен, да Микула.

А у Микулы сын **Василей**.

А у Василья дети: **Гаврило**, да Констянтин, да Микита.

А ДРУГОЙ СЫН БОРИСОВ

Окинф, убит на Белевском бою, бездетен.

А У ТРЕТЬЕВО БОРИСОВА

Сына у Полуехта дети: **Иван** да Микита.

А у Ивана дети: **Дмитреи**, бездетен, да Федор, да Микита, да Василеи.

А у Микиты Ивановича дети: **Федор**, бездетен, да Василеи. //

А у Василья Ивановича сын **Яковец**, прозвище Крюк, а был у царя и великого князя Ивана окольничеи и постелничеи.

А у Якова у Крюка сын **Василеи** Щепа.

А у Василья Яковлевича Щепы дети: **Петр**, да Федор, в окольничих, да Василеи, бездетен, да Иван Птица, бездетен, да Семен.

А у Петра Васильевича Щепина сын **Михаило** да Иван, бездетен.

А у Михаила Петровича дети: **Иван**, в приказе был, да Алексеи, молоди умерли, бездетны.

А у Федора Васильевича сын **Иван**.

А у Василья Микитича дети: **Семен**, а прозвищо Богдан Стрелец, да Дмитреи, да Яков Посол, бездетен.

А у Богдана Стрельца один сын **Перфиреи**, убит от Тушинского Вора на Ельце, бездетен.

А У МИКИТЫ ПОЛУЕХТОВИЧА

дети: **Ондреи**, да Костентин, бездетен, да Федор, да Лев.

А Ондреевы дети Микитича: **Иван** Бобос, да Федор Попадейка, да Олександро, да Микита, бездетен.

А Федоровы дети Микитича: **Федор**, молод умер, да Иван.

А Львов сын Никитича — **Иван** же.

А у Федора Попадьи дети: **Яков** да Ондреи, оба бездетны.

А ПЯТОИ СЫН БОРИСОВ ДМИТ-

реевича Михаило Большои, бездетен.

А У МИХАЙЛА БОРИСОВИЧА

у меншово дети: **И**ван Михаиловичь Волынскои, а был в боярех и дворецкои Новгороцкои, да Игнатеи, без[детен]. //

А у Ивана Михаиловича дети: **И**ван Ус, да Федор, да Василеи, да Дмитреи.

А у Ивана Уса дети: **В**асилеи да Тимофеи, оба бездетны.

А у Федора дети: Данило, да Левонтеи, бездетен, да Федор, да Иван.

А у Василья Иванова сына Михаиловича третьево сына, Усова брата, сын Богдан, бездетен.

А у Дмитрея Волынсково дети: **И**ван да Василеи, оба бездетны. А у Василья одна была дочь Марья за князем Иваном Одоевским Меншим.

А у Данила сын **И**ван Гнуса.

А у Федора Федоровича сын **П**етр Плохои.

А у Петра Плохово сын Дмитреи.

А у Дмитрея сын Александр.

А у Ивана Федоровича, у Данилова брата, дети: **В**асилеи да Тимошка.

Тот род писан от большово Дмитреева сына Михаиловича от Бориса.

А у Ивана Данилова сына Гнусы дети: **Б**огдан, да Иван, да Моисей, да Михаило.

А у Михаила дети: сын Михаило[3] *да Иван*[3].

А У ДРУГОВО ДМИТРЕЕВА СЫНА

Михаиловича у Давыда сын Григореи.

А у Григорья дети: Дмитреи, без[детен], да Михаило Воронои Волынскои.

А у Михаила Вороного дети: **П**етр, без[детен], молод умер, да Иван Воронои, да Федор. //

А у Ивана Вороново сын **М**ихаило Воронои Волынскои, а был у царя и великого князя Ивана Васильевича боярин и дворецкои Казанскои и Нижегороцкои, бездетен.

А у Федора Вороново сын **И**ван.

А у Ивана Федоровича Вороново 2 сына: **О**лександро да Григореи, оба бездетны.

(См.: *РГАДА. Ф. 181. Рукописное собрание библиотеки МГАМИД. № 174/280. Родословная книга, хранившаяся в Посольском приказе. Л. 78–80 об.*

Упоминание росписи и описание рукописи: *Бычкова М. Е. Родословные книги XVI–XVII вв. как исторический источник. М., 1975. С. 48–52.*)

[3-3] Вписано другим более крупным почерком начала XVIII в.

Приложение № 2 (б)

***Род Дмитрея Михаиловича Волынского Боброковъ*[1]**
Глава 49

К великому князю Дмитрею Ивановичю Донскому приехал служить из Волынские земли Дмитреи Михаиловичь Волынской Бобракь[2]; и князь великий дал за нево сестру свою княжну Анну. А у Дмитрея Михаиловича были два сына: Борис да Давыд. И от Бориса пошли Волынские, а от Давыда пошли Вороные.

А у Бориса Дмитреевича было 6 сынов: Семен да Окинфеи, бездетен, да Полуехть, да Селиван, да Михаило Болшои, да Михаило Меншои.

А у первого сына у Семена дети: Игнатеи да Володимер. А Игнатьевы дети Семеновича: Булгак, да Сава, да Василеи. А Булгаков сын Тороп. А у Савы дети: Иван, да Русин, да Григореи, да Федор. А у Ивана сын Петр. А у Русина сын Кривоша, бездетен. А у Григорья Савина сына дети: Дмитреи, бездетен, да Иван Болшои, да Михаило Баклашка, убит на Молодях, бездетен, да Петр, да Иван Меншои. А у Ивана Болшова дети: Василеи да Иван Непрозамоной. А у Ивана Непрозамонова сын Микита. А у Ивана Меншова дети: Степан, да Семен, да Павел, бездетен, да Григореи. А у Степана сын Артемей. А у Семена дети: Михаило, да Василеи, да Яков. А Федоров сын Савина сын Петр.

А у Володимера Семенова сына дети: Семен, бездетен, да Василеи, да Григореи, да Офонасеи. А у Василья Володимерова сына дети: Иван, да Федор, да Степан, да Григореи, да Микита, да Федор Меншои. А у третьева сына Володимерова у Григорья сын Степан. А у Степана дети: Васильи да Иван. А у Василья Степанова сына дети: Ондреи да Петр, бездетен. А у брата Васильева у Ивана сын Иван, убит в Ярославле. //

А другои Борисов сын Акинъфе[и] убит на Белевском бою.

А у третьева Борисова сына у Полуехта дети: Иван да Микита. А Ивановы дети Полуехтова сына: Дмитреи, бездетен, да Федор, да Микита, да Василеи.

А у Микиты Иванова сына Полуехтова дети: Федор да Василеи. А у Василья Ивановича сын Яковец Крюк. А у Василья Микитина сына дети: Семен, прозвища Богдан Стрелец, да Яков Посох[3], бездетен. А у Богдана Стрельца сын Перфилеи, бездетен. А у Яковъца сын Василеи Щепа. А у Василья Щепы дети: Петр, да Федор, да Иван Птица, да Василеи, оба бездетны, да Семен. А у Петра Васильева сына дети: Михаило и Иван. А у Михаила Петрова сына дети: Иван да Олексей. А у Микиты Полуехтова

[1] Выделено киноварью.

[2] Так в ркп., должно быть: «Боброкъ».

[3] Так в ркп., должно быть: «Посол».

сына дети: Ондреи, да Костентин, бездетен, да Федор, да Лева. А у Ондрея Микитина сына дети: Иван Бобос, да Федор Поподейка, да Олександр, да Микита. А у Федора Ондреева сына дети: Федор, да Володимер, да Иван. А Левин сын Иван. А у брата Левина у Болшова у Федора дети: Федор да Иван. //

А у четвертого сына Борисова у Селивана дети: Ондреи, бездетен, да Микула. А у Микулы сын Василеи. А у Василья Микулина сына дети: Гав[р]ило, да Костянътин, да Микита.

А у пятова Борисова сына, у Михаила Болщова, детеи не было.

А у шестого сына Борисова у Михаила Меньшова дети: Иван Волынъскои, был в боярех и дворецкои Ноугородцкои, да Игнатеи, бездетен. А Ивановы дети Волынскова: Иван Ус, да Федор, да Василеи, да Дмитреи. А Ивановы дети Усова: Василеи да Тимофеи. А у Федора Иванова сына дети: Данило, да Левонътеи, да Федор, да Иван. А у Васил[ь]я Иванова сына сын Богдан. А Дмитреевы дети Иванова ж сына — Иван да Василеи. А у Данила Федорова сына сын Иван Гнуса. А у Федора Данилова брата сын Петр Плахои[4]. А у Ивана Данилова ж брата дети: Василеи да Тимофеи. А у Ивана у Гнуса дети: Максим, прозвища Богдан, да Иван, да Мосеи, да Михаило. А у Петра Плохова сын Дмитреи. // (...) //

А у втораго сына Дмитреева у Бобракова у Довыда сын Григореи. А у Григорья дети: Дмитреи, бездетен, да Михаила Воронои. А у Михаила Воро[но]ва дети: Петр, бездетен, да Иван Воронои, да Федор. А Иванов сын Воро[но]ва Михаила, бездетен, был у Царя Ивана боярин и дворецкои Казанъскои и Нижегоротцкои. А Федоров сын Иван. А у Ивана дети: Олександро да Григореи, оба бездетны.

(См.: *РГАДА. Ф. 181. № 173/278. Л. 281–284 об.*

Изд.: *Кузьмин А. В. Родословная князя Дмитрия Михайловича Боброка-Волынского // Дмитрий Донской и эпоха возрождения Руси: События, памятники, традиции. Тула, 2001. С. 132–133.*)

---

[4] Так в ркп., должно быть: «Плохой».

«ПОСЛАНИЕ К ИГУМЕНУ» НОВГОРОДСКОГО АРХИЕПИСКОПА ФЕОДОСИЯ

Грамота новгородского архиепископа Феодосия (1542–1551) от 30 июня 1550 г. считается адресованной некоему игумену. Она содержит поучения инокам неизвестной обители по поводу голода и пьянства монахов[1]. Тем самым исследователи сближают памятник с известными посланиями владыки по церковному обустройству подвластной ему епархии: в Корелу от 15 января 1543 г. об установлении крестных ходов, на Вагу от 2 февраля 1543 г. о даче руги Важскому Богословскому монастырю, в Псково-Печерский монастырь от 24 февраля 1543 г. о старце Савватии, в Устюжну Железнопольскую от августа 1545 г. с обличением нерадения духовенства, в Вотскую пятину от 8 июня 1548 г. о разрушении мольбищ и искоренении языческих обрядов, жалованными грамотами от 23 января 1543 г. Георгиевской церкви в Юсковичах и от 30 июля 1549 г. Покровской церкви в Деревской пятине[2].

Между тем, анализ «Послания игумену» позволяет прийти к выводу, что его содержание гораздо шире, и дает возможность уточнить некоторые моменты русской истории начала 1550-х гг., связанные с подготовкой Стоглавого собора.

Прежде всего, обращает на себя внимание, что публикуемый памятник по стилю отличается от других грамот, рассылаемых Феодосием в пределах своей епархии. Они обычно носят характер конкретных распоряжений по вопросам церковного обустройства, исправления нерадивого отношения духовенства к своим обязанностям. Они содержат перечень необходимых мер или

санкций, направленных на решение проблем или наказание виновных.

В «Послании игумену» мы этого не видим. Грамота начинается описанием голода, поразившего северо-западные и центральные уезды России в 1550 г., что было воспринято как кара Господня за «согрешение страны». Оно выразилось в отступлении от Божьих заповедей. Привлекая авторитет библейских пророков, Феодосий рисует яркую картину казней, которые Бог обрушивает на отступников: голод, нашествие иноплеменных, тщетность всех усилий спасти положение.

Выход может быть только один: искреннее всеобщее покаяние, которое обратит грешников к Господу. Иначе «страна» уподобится бесплодной смоковнице, которая не смогла послужить Господним замыслам. «Второй Рим», Константинополь, принявший роль хранителя истинной веры, уже не справился с ней и понес Божью кару вплоть до бесславной гибели. Надо сделать все, чтобы избежать такой судьбы: блюсти чистоту веры, искренне сокрушаться о грехах, избегать вероотступничества и т. д. Тогда Россия выполнит свою историческую, данную Богом задачу, унаследованную от библейского Израиля: миссию «богоизбранного народа» («Изъраиль убо корень, мы же ветвие»).

В роли хранителя веры и спасителя православного царства выступают сам царь Иван с царицей Анастасией, «прочими синклиты» и архипастырями церкви. Далее в памятнике приводится частный пример отступления от заповедей (впадение монашества в «пьянственное питие»), носящий характер вставки в основной текст послания.

Таким образом, грамота посвящена проблемам соблюдения чистоты духовно-нравственного облика православного царства для выполнения его богоданной исторической миссии. Такого рода мотивы характерны для середины XVI в. В источниках можно выделить целый ряд примеров, когда публичное очищение покаянием считалось в конце 1540-х – начале 1550-х гг. необходимым условием деятельности светских и церковных властей.

К ним относится поучение Макарием Ивана IV в Новодевичьем монастыре, описанное в «Повести о московском пожаре 1547 г.»[3]. Показателен заголовок «Степенной книги» «О покаянии людьстем» в разделе, описывающем поведение москвичей

после бедствия 1547 г.[4] С. О. Шмидт отмечает многочисленные свидетельства о совещаниях соборного типа в 1547–1550 гг., на которых произносились официальные покаянные речи[5]. Данной проблеме посвящены поучения священника Благовещенского собора Московского Кремля Сильвестра[6]. Наконец, тема покаяния для смягчения Божьего гнева, как подчеркнуто Е. Б. Емченко, громко звучала в царских речах на Стоглавом соборе[7].

В связи с этим возникает вопрос: для чего предназначалось «Послание игумену» Феодосия, развивающее ту же тему? На л. 56 об. говорится: «Слышите убо, священный и преподобный собор, како во зло преступати заповеди Божиа!». Учитывая дату составления грамоты — 30 июля 1550 г. — можно предположить, что ее адресатом было соборное совещание лета 1550 г. Версию о его проведении в эти месяцы обосновывает С. О. Шмидт. По мнению ученого, там обсуждались преимущественно светские вопросы, хотя могли присутствовать и «прилучившиеся архиреи»[8].

Представляется вполне вероятным, что на этом соборе обсуждалась и духовно-нравственная тематика. Об этом свидетельствуют слова Ивана IV в его речи на Стоглаве, относимые к совещанию, бывшему за год до созыва Стоглавого собора: «Отец мой Макарей митрополит всеа Русии и архиепископы и епископы и *весь освященный собор.* В предъидущее лето бил есми вам челом и с бояры своими *о своем согрешении*, а бояре такоже, *и вы нас в наших винах благословили и простили»* (курсив наш. — *А. Ф.*)[9].

О связи Феодосия с соборным совещанием лета 1550 г. свидетельствует список «царских вопросов», содержащийся в рукописном сборнике Евфимия Туркова. Сборник составлен келейником и учеником новгородского владыки и содержит копии многих его посланий и деловых бумаг[10]. «Царские вопросы» туда, видимо, попали из записей Феодосия, которыми он пользовался на Стоглавом соборе.

И. Н. Жданов обратил внимание на наличие в сборнике Е. Туркова ряда дополнительных вопросов[11]. Н. Кононовым, Д. Ф. Стефановичем и С. О. Шмидтом убедительно обоснована точка зрения, что они были предназначены не для Стоглава, а для совещания лета 1550 г.[12] Наличие их в сборнике, связанном с именем Феодосия, свидетельствует о его участии в данном мероприятии.

Таким образом, публикуемое «Послание игумену» не только содержит дополнительные аргументы в пользу включения новгородского архиепископа в состав участников собора лета 1550 г., но и служит прямым подтверждением реальности этого собора, предшествовавшего Стоглаву 1551 г.

Исходя из этого, иначе выглядит и фигура адресата послания. Анонимный игумен — это не настоятель обители, в которой монахи впали в неумеренное пьянство, за что и получили отповедь епархиальных властей. Он принадлежал к одной с Феодосием церковно-политической группировке. И публикуемая грамота содержала своеобразную «платформу» этой группировки, общие установки, с позиций которых ее представители должны были выступать на соборных совещаниях 1550—51 гг. Как показано А. А. Зиминым на примере Стоглава, рассылка соборных постановлений по монастырям для их редактирования архимандритами, игуменами и авторитетными монахами широко практиковалась церковными властями [13].

Каково происхождение текста грамоты? Он представляет собой контаминацию фрагментов Святого Писания. В ряде случаев Феодосий их атрибутирует с ошибками, что говорит о том, что он не подбирал цитаты непосредственно из библейских книг, а использовал какой-то другой источник, уже содержащий набор данных фрагментов. Можно установить один из памятников, на основе заимствований из которых новгородский владыка сочинил свое «Послание к игумену». Это три «Поучения на владычные праздники в сентября первый день» Великих Четий Миней митрополита Макария.

Из «Поучений...» Феодосием было взято три фрагмента. В конце своего «Послания к игумену» он поместил большой отрывок из первого поучения, переработанный из Книги Исаии (см. комментарий № 61—61 к тексту публикуемой грамоты). Видимо, отсюда же он заимствовал цитату из Книги Иоиля (см. комментарий № 17—17) [14]. В первом, втором и третьем поучениях присутствуют три сходных текстовых параллели с грамотой Феодосия (отмечены в комментарии под № 3—3), которые показывают любопытные стороны авторского облика новгородского архиепископа:

«Первое поучение...»

Аще бо *повелений моих ходите,* глаголет Господь, *и заповеди моя* съхраняете и *творите их, дам дождь во время его, и земля дастъ жита своа и древа полская въздадут плод своих, постигнет ворошитба вашя точила, и точило постигнет сеяние, и ясте хлеба вашего* до сытости, и пребудите с утвержением *на земли вашей, и несть устрашаяй вас, и поженете враг ваших, и падут врази ваши* пред вами, *И призрю на вас, и благословлю вас,* и *възрастя вас, и умножю вас, и ясте ветхая ветхъых, и ветхая от лица новъых изринете. Аще ли же не услышите мя, ни створисте повелениа моя* и не покоряетеся им, наставлю *на вас запущение, и сеети во тщету семена ваша, и поядуть труд ваших супостати ваши, и поженут вас ненавидящеи вас, и побеже никомуже гонящу вас, и будет в тщету крепость ваша, и наведу на вас запустение, и земля ваша не дастъ семя свое, и древа селная не дадуть плод своих: понеже* вы поидосте *ко мне на страну, и аз пойду к вам гневом* страшным, *глаголет Господь.*

«Послание игумену»

И паки Иоилем пророком глаголет Господь Бог: *Аще* о [...] по *повелениих моих ходите и заповеди моя* соблюдаете *и т[во]рите* я, *дам дождь во время его, и земля дасть жита своя и древа полская дадут плод своих и постигнет ворошитба ваша точила. И точила постигнет сеяние, и ясте хлеба вашего* до насыщениа, и поживете крепостию *на земли вашей,* и дам мир земли вашей, *и не будет устрашая* [*вас*]: *и поженете враг ваших, и падут врази ваши* предах вам. *И призрю на вас, и благословлю вас, и возращу вас и умножю вас, и ясте ветхая ветхих, и ветхая от лица новых изринете. Аще ли же не услышите* мя, *ниже сотворите повелении моя,* но преслушаете, послю *на вас запущение, и сеяти* имате *во тщету семен*[*а*] *ваша, и поядуть труд ваших супостаты вашии. И поженут вас* [*нена*]*видящеи вас, и бежите никому гонящу вас. И будет во тщету крепость ваша, и земля ваша не дастъ* [*се*]*мя свое, древеса с*[*е*]*лная не дадуть плода своего. Понеже* ходисте *ко мне на страну, и аз пойду к вам гневом* пространне, *глаголет Господь.*

Настоящий отрывок (цитируемый по Первому поучению, во втором и третьем фрагменты аналогичны) [15] представляет собой контаминацию различных стихов из Книги Левит (см. комментарий к публикации № 2–9). Феодосий же приписывает данные слова пророку Иоилю, который упоминается в нескольких строках выше в «Поучении» ВМЧ. При этом он воспроизводит не строго библейский текст, а именно пассаж из «Поучения...», поскольку в используемой главе Книги Левит нет выражения «постигнет ворошитба ваши точила». Точилом называлось приспособление для выдавливания сока из винограда, масла из маслин

и для обмолота зерна (*Судей 6: 11; Притчи 3: 10; Исаии 16: 10; Иеремии 48: 33; Иоиля 2: 24; Неемии 13: 15*). Для нас здесь важно, что точило в Библии было тесно связано с образом Божьего суда (*Откр. 14: 19–20; Плач Иеремии 1: 15; Исаии 63: 1*). Феодосий именно в данном смысле вводит этот оборот в разорванную цитату Писания. Тем самым он акцентирует внимание на воле Божией, которая «ворошит точила» и может дать благоденствие, а может и покарать. Такое наблюдение наглядно показывает принципы использования и толкования церковными деятелями Святого Писания в своих посланиях пастве.

Какова была судьба «Послания к игумену»? Ведь Феодосий, как известно, был активным участником Стоглава. Нет ли в документах, связанных с Собором 1551 г., следов данного сочинения новгородского владыки?

Поскольку специфика Новгородской епархии нашла большое отражение в вопросах и постановлениях Собора, большинство ученых отводило Феодосию значительную роль в разработке документов этого церковно-светского совещания. Ему определенно приписывается авторство 5 и 12 вопросов. В. Бочкарев видел в царской речи (Гл. 3) сходство с некоторыми частями Послания Феодосия духовенству Устюжны Железнопольской, хотя и тут же оговаривался, что речь должна идти о совпадении общих программных установок и нет оснований видеть в грамоте архиепископа непосредственный источник слов Ивана IV[16]. А. А. Зимин приписывал новгородскому владыке авторство послания о неприкосновенности монастырского землевладения, с позиций которого, по его мнению, иосифлянское духовенство отстаивало на соборе свои права на «стяжание» земли[17].

Дополнить этот перечень можно следующим наблюдением: большой отрывок из публикуемого «Послания игумену» (л. 62–62 об.) практически дословно совпадает с обширными фрагментами 49-й и 52-й глав Стоглава, посвященных борьбе с пьянством в обителях. Данный текст также присутствует во введенном в оборот Е. Б. Емченко Наказном списке по постановлениям Стоглавого собора, направленном предположительно в Смоленск (ОР РГБ, МДА вр., № 108, л. 85–134)[18].

Такое наблюдение представляет несомненный интерес, поскольку в трудах исследователей 49 и 52 главы памятника счита-

ются созданными на самом Соборе. «Послание...» Феодосия в качестве их источника не указывается[19].

Правда, судя по всему, Феодосий и составитель Стоглава использовали какой-то общий источник, возможно, связанный с монастырскими уставами. Сама грамота архиепископа вряд ли была непосредственным источником 49-й главы, так как в ней содержится грубая ошибка: слова апостола Павла приписаны пророку Давиду. В Стоглаве же этой неточности нет. Впрочем, «Послание игумену» до нас дошло в копии (на что указывает замена имени игумена анонимным «имярек»), и, возможно, ошибка возникла под пером переписчика. С другой стороны, для Феодосия характерны весьма вольные атрибуции библейских текстов (см. комментарий к публикации).

В дальнейшем «Послание к игумену» использовалось в качестве образца эпистолярного жанра, о чем свидетельствует включение больших отрывков из него в богомольную грамоту от 27 февраля 1557 г. Макария в Новгород об отправлении молебствий по случаю голода, адресованную Новгородскому и Псковскому архиепископу Пимену. Московский митрополит сделал довольно широкие заимствования из сочинения Феодосия, но часто прибегал к авторским перефразировкам и толкованиям. Можно отметить параллели во фрагментах с первых строк грамоты до примечания 18—18 и в части текста, отмеченной цифрами 64—64[20].

«Послание...» публикуется согласно принятым в «Археографическом ежегоднике» правилам по списку, содержащемуся в сборнике Санкт-Петербургской духовной академии № 430, в четверку, хранящемся в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки в г. Санкт-Петербурге.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Зимин А. А.* И. С. Пересветов и его современники: Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века. М., 1958. С. 81. Примеч. № 72; Словарь книжников и книжности Древней Руси. Втор. пол. XIV—XVI вв. Л., 1989. Ч. 2. С. 458.

[2] АИ. СПб., 1841. Т. 1 № 142, 294. С. 207—208, 541—544; ДАИ. СПб., 1846. Т. 1. № 32, 33, 35, 43. С. 33—34, 36—38, 57—60.

[3] *Жарков А. А.* К истории московских пожаров 1547 г. // Исторический архив. 1962. № 3. С. 226. С. О. Шмидт считает, что в «Повести...» под именем Макария скрывается благовещенский священник Сильвестр — см.: *Шмидт С. О.* К изучению «Истории» князя Курбского (о поучении попа Сильвестра) // Славяне и Русь. М., 1968. С. 370; *Он же.* У истоков российского абсолютизма: Исследование социально-политической истории времени Ивана Грозного. М., 1996. С. 93. Возражения этой точке зрения см.: *Филюшкин А. И.* История одной мистификации: Иван Грозный и «Избранная Рада». М., 1998. С. 311—312.

[4] ПСРЛ. Т. 21. 4.2. СПб., 1913. С. 638.

[5] *Шмидт С. О.* У истоков... С. 166—175.

[6] *Голохвастов Д. П., Леонид.* Благовещенский иерей Сильвестр и его писания. М., 1874. С. 69—87.

[7] Российское законодательство X—XX веков. Т. 2. М., 1985. С. 262—263; *Емченко Е. Б.* «Священство» и «царство» на Стоглавом соборе // Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. М., 1995. С. 309—311.

[8] *Шмидт С. О.* У истоков... С. 157, 187—193.

[9] Российское законодательство X—XX веков. Т. 2. С. 267.

[10] Описание сборника (ОР РНБ, Q. XVII.50) см.: *Калайдович К., Строев П.* Описание славяно-российских рукописей графа Ф. Толстого. М., 1825. Отд. 2. № 341. С. 472—487; *Жданов И. Н.* Материалы по истории Стоглавого собора // *Жданов И. Н.* Сочинения. Т. 1. СПб., 1904. С. 173; Послания Иосифа Волоцкого / Подгот. текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М.; Л., 1959. С. 109—112; *Дмитриева Р. П.* Волоколамские четьи сборники XVI в. // ТОДРЛ. Т. 28. Л., 1974. С. 205, 213—214; *Синицына Н. В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998. С. 152.

[11] *Жданов И. Н.* Материалы... С. 173.

[12] *Кононов Н.* Разбор некоторых вопросов, касающихся Стоглава // Богословский вестник. 1904. Т. 4. С. 697, 699; *Стефанович Д. Ф.* О Стоглаве: Его происхождение, редакции и состав. СПб., 1909. С. 23, 55; *Шмидт С. О.* У истоков... С. 187—189.

[13] *Зимин А. А.* И. С. Пересветов... С. 100.

[14] Великие Минеи Четьи (далее — ВМЧ). Сентябрь 1—13. СПб., 1868. Стб. 112.

[15] ВМЧ. Стб. 113, 116—118.

[16] *Бочкарев В.* Стоглав и история собора 1551 года: Историко-канонический очерк. Юхнов, 1906. С. 16, 18; *Зимин А. А.* И. С. Пересветов... С. 96, 100—101; Российское законодательство X—XX веков. Т. 2. С. 258, 277, 404, 445, 447; *Шапошник В. В.* Новгородский архиепископ Феодосий и Стоглавый собор // Прошлое Новгорода и Новгородской земли. Новгород, 1998. С. 76—80.

[17] Послание содержится в сборнике ОР ГИМ, Синодальное собр., № 791, л. 149–154 об. По А. А Зимину, оно было написано около 1550 г. (sic! — *А. Ф.*) и затем почти полностью включено в Послание 1550 г. Макария Ивану IV и частично использовано при составлении 60-й главы Стоглава (см.: *Зимин А. А.* И. С. Пересветов... С. 83–84).

[18] *Емченко Е. Б.* Стоглав: происхождение и рукописная традиция XVI–XVII вв.: Дис. ... канд. ист. наук. М., 1995. Приложение. С. 263 (л. 120 об.), 264 (л. 121–121 об.), 270 (л. 129–129 об.).

[19] *Бочкарев В.* Стоглав... С. 110 (считает гл. 49 и 52 ответами на 8-й и 17-й царские вопросы); *Жданов И. Н.* Материалы... С. 247 (примеч. 2), 248 (примеч. 1); *Стефанович Д.* О Стоглаве... С. 193, 234 (относит гл. 49 и 52 к числу глав, в которых «выдержки из других книг соединены с собственными», но при этом видит в них заимствования из монастырского устава Иосифа Волоцкого, которые были дополнены вставками изречений Симеона Дивногорца, Старчества и т. д. Как мы видим, на самом деле эти цитаты уже были во включаемом фрагменте); в диссертации Е. Б. Емченко источники 49-й и 52-й глав не анализируются.

[20] ДАИ. Т. 1. № 221. С. 366–368.

Приложение

30 июня 1550 г. Послание Феодосия неизвестному игумену

// [Л. 55] Благословение преосвященнаго Феодосия, архиепископа Великого Новагорода и Пскова в пречистую обитель, имярек, игумену иже о Христе з братьею. Да увесты ваше преподобьство належащу нынешнюю скорбь благочестиваго царя государя Ивана Васильевича всея Русии и нашего смирения и всех православных хрис[т]иан, иже умножениа грех ради наших нашедший на нас [...] [1*] Божий гнев, не токмо в царствующем граде Москве, но всем градом и весем всего царства Российскаго по которое хлеб не родится. Наипаче ж[е] нынешней год велии скуден и *скв*[*ерну*] [2*] яви всем христианом хлебным гладом. И из [3*] многих, ныне сказывают, волостей и весей людии розошлись, по градом питат[*и, а не пи*]тавшеи [4*] гладом изнемогаху. Нецыи от них и умираху гладом, горкою нужною смертию.

И по [5*] реченному древле Иезекелем: И бысть слово Господне ко мне [6*], гляс: Сыне человечь, страна, аще съгрешит [*ми, еже па*]стис[*я*] грехом, простру руку свою [*на ню и сотру*] ут[*вержде*]ние [*хлебное*] и пущю на ню глад и отиму [*с нея человеки и скоты*]. Аще и будут сие три мужи среди ея, Ное, [*и Даниил, и Иов, тии в правде своей спасутся, глаголет Адонаи Господь. Аще и звери злии напущу на землю, и умучу ю, и будет в пагубу, и не будет проходящаго сквозе ю от лица зверей, и аще будут сии муже среди ея*]. // [Л. 55 об.] Живу аз, глаголет [7*] Аданаи Господь, не избавит ни сынов, ни дщерей сво-

их, и [*токмо*] ти сам[*и*] спасу[*т*]ся, а земля в потребление и в сете будете тя[8*].

Аще убо согрешившю страну мучити хощю, ви гладу предати ю. Покаяния же не помыслят сотворити, не получат ни единого милованиа, аще и будет в них Ное, Иов и Дани[и]л[1]. Сия ж[е] три мужи намени понеже си и не успеша в своя лета, не хотевшим каятися. Ни Ное бо избавит от потопа, ни Дани[и]л от пленениа, ни Иововы дети приаша отча [*грехи*]... [9*]

И паки Иоилем пророком[2] глаголет Господь Бог: [3]Аще о [...] [10*] по повелениих моих ходите и заповеди моя соблюдаете и т[во]рите я, дам дождь во время его, и земля дасть жита своя и древа полская дадут плод своих и постигнет[2] ворошитба ваша точила. [4]И точила постигнет сеяние, и ясте хлеба вашего до насыщениа, и поживете крепостию на земли вашей, и дам мир земли вашей, и не будет устрашая [вас] [11*]: и поженете [12*] враг ваших, и падут врази ваши предах вам[4]. [*И призрю на вас, и благословлю вас*], и возращу вас и умножю вас. И ясте [*ветхая ветхих, и ветхая от*] лица новых изрините [13*]. Аще ли же // [Л. 56] не услышите мя, ниж[е] сотворите повелениа моя[5], но преслушаете, [6]послю на вас запущение, и сеяти имате во тщету семен[*а*] ваша, и поядуть труд ваших супостати вашии[6]. [7]И поженут [14*] вас [*нена*]видящеи вас, и бежите никому гонящу вас[7]. [8]И будет во тщету крепость ваша, и земля ваша не дасть [*се*]мя свое, древеса с[*е*]лная не дадуть плода своего[8].

[9]Понеже ходисте ко мне на страну, и аз пойду к вам гневом пространне, глаголет Господь[9 // 3]. И во Вторем законе Богом речено бысть[10]: [5]Аще ли слушаете мене, ни сотворите повеление моих[5], иж[е] престанете от слов своих, и яз сотворю сице вам: [6]наведу на вы сухоту, и сеете во тще семена ваша, и не здяа труд ваша противние ваши[6]. И отвращу [15*] лице мое от вас[11] и [7]падете пред враги вашими, и пожнут вы ненавидящеи ва[*с*], избегнете никомуж[*е*] гонящу вас[7] и [12]сокрушу досажением гордыни вашей, и положю небо вам яко железно и землю яко медену[12]. И будет во тще крепость ваша, и земля ваща не дасть семя свое и древеса селная не дадут плода своего[8]. [13]И послю на вас звери дивии, и поядят скоты ваши[13], и потом пошлю на вы [...] [16*]: [14]един сто гони, а сто тму[14], и [15]будет // [Л. 56 об.] земля ваша пуста, и дворы ваши будут пусты,[15] яко [*пойдете*] [17*] ко мне страною, [16]и аз пойду к вам в ярости страною[16], глаголет Господь Бог святый Израилев.

И паки Иолем пророком глаголет Господь: [17]Обратите[*ся*] ко мне от всего сердца вашего, пощением и плачем и рыданием. Растерзаите сердца ваша, а не ризы ваших, милости[*в*] бо есмь и щедр [18*] и раскаюсь о злобах ваших[17]. Не хощю смирити грешником, дондеже обратятся от пути своего, и живи будут.

И во святом евангелии глаголет Господь: [18]Покайтесь, приближи[*ся*] бо [19*] Царствие Небесное[18]. И сиа убо вся страшная и грозная Божиа прещениа, пророком реченная на ны, придоша за преступление Божиих заповедей. Кая убо заповедей сохранихом, кое ли зло в нас не в[*о*]образит, яко

ж[*е*] много впереди реченае. Слышите убо, священный и преподобный собор, како во зло преступати заповеди Божиа!

Искони Бог сотвори небо и землю, и в седмыи день по сотвореньи неби и земли и всея твари рече бо: сотворим человека по образу нашему и по подобию. И сотвори человека, мужа и жену, и повеле им от всякого древа вкушати, иже суще в Рай[*ю*]. От единаго ж[*е*] древа не повеле вкушати, иж[*е*] есть среде Рая, они же // [Л. 57] преслушав заповеди Божиа, вкусиста от древа разумнаго. И того ради Бог из Рая изгна их[18].

Или мы не уподобихомся первозданному, кая заповеди Божиа соблюдохом, и кая содержахомся? Токмо словом единого творца не отступихом! Или Каину братоубийством не уподобихомся? И за [*ка*]ку[*ю*] вину Каин Авел[*я*] закла? Из-з[*а*][20*] дела его, лукава бяше, Авеля же праведна[19]. Или Содому и [*Гоморе*][21*] уподобихомся?[20] Вся бо та в нас суть. Или же [лю]дию[22*] Израильскому не уподобихомся? Они бо люди Божии [...][23*] языцы, и како приведе их сквозе Чермное море и египетския работы избави? Всех сих забыша Божих чюдес, возропташа на Моисея и Бога и реша: егда Богом может уготовит[ъ] трапезу в пустыни? Понеже порази камени, и потекоша вода. И сих ли [*жестокосердию*][24*] не уподобихомся?[21]

И о сих возлюбленых рече усты Давыда, пророка своего: Четыредеся[*тъ*] лет негодовах [*рода*] того и рек: Присно блудят сердцем он[*иже*], что возст[*аша против путей моих, рече*][25*] Господь. Или Ниневии[26*], граду великому, не уподобихомся? К ним бо // [Л. 57 об.] посла Господь Иону пророка, яко за безаконие погибнет град, и доиде слово се до царя. Они же в мале обратишась. И паки на своя скверная дела возвратишась, и погибоша[22]. Или мнете, яко токмо на един[ого] человеки Бог посла согрешивших к нему казни?

Кой прежде создания Адамя старийшина, чином Сотона, и возгордеся и рече: [23]Поставлю престол на облацех и буду подобен Богу. И того ради сверже Бог с небесе, и место денница Диавола звати[23] сотворяет. Видети, каково зло — возгордение пред Богом, в евангелии рече Господь[24]. Еже высоко в человецех мерзость есть п[*е*]ред Богом! И паки в евангелии изрече Господь: [25]заповедь первую даю вам, да любите друг друга: якож[*е*] аз возлюби[*х*][27*] вы, да и вы любите себя. О сем разумею[*т*] все, яко мои ученицы есте, аще любовь имате между собою[25]. И убо последовахом ли сему гласу Господню? Ни убо. Тако ли подобаше последовати, яко ж[*е*] ми? Слышите Богословнаго Ивана, глаголюща: [26]Аще кто речет: Бога люблю, брата ж своего ненавидит, лож[*ъ*] есть: любяй брата своего, его ж[*е*] виде, Бога же не в[*и*]де[28*], како может любити? И сию заповедем, имамым от него: да любяй Бога, // [Л. 58] люби и брата своего[26].

[27]Вся[*к*] веруяй, яко Исус есть Сын Божий и от Бога рожден есть: и всия любяй [*рождшаго*][29*], любит и рожденнаго от него. О сем разумеем, яко любим и чада Божиа, егда Бога любим и заповеди его соблюдаем, и зап[*оведи*] его не тя[*ж*]ки ся не су[*тъ*][27]. И паки тож[*е*] Богослов глаголет:

[28]Аще речем, гр[*е*]ха не имаем, себе лстим, и истинны нет[30*] в нас. Аще ис[*по*]ведаем грехи наша, вер[*ен*] [31*] есть и праведен, да оставит нам грехи, и очистит нас от всякиа неправды. Аще речем: не со грехом, лжа творим, и слово его нет в нас[28].

[29]Чадца моя, сиа [*пишу*] вам: да не согрешите![29] И паки в евангелии же глаголет, [30]поношая градовом, в них же быша множаишая сил[*ы*] его, они ж[*е*] не покаюшася: Горе тебе, Вивсаида, горе тебе, Харазин, яко аще в Тире и Сидоне силы были, бывша и в ва[*с*], [*древле*] [32*] убо во вретище и пепеле[33*] покаялись быша. И ты, [*Капернауме*] [34*], иже до небесе вознесый[*ся*], и до ада снидеши. Об[*аче глаголю ва*]м[35*]: отраднее будет Содому и Гомору в ден[*ъ*] судн[*ый*], неже градом сим[30]. Бежим убо сего зла, бежим!

И паки глаголю вам — бежим, да не уподобимся и сим градовом, и гласу Господню и // [Л. 58 об.] гласу пророко[*в*] свои[*х*], [31]Исаие в евангелии: слухо[*м*] услышите, и не имаете слышати, очи имате и не имате разумети. О, дебеле бо сердце людей сих! Понеже очи свои смежиша и ушима тяшко слышаша. Да некогда ушима услышать и сердцем разумеют, но обратятся, и исцелю их[31].

Д[*а*] не будем, яко же смоковница, [32]придеть, ища плода на ней, и не обрете[32], и прокляют и бысть в веки суха. Блюдите, да не уподобимся и сему гласу Господню, яко написа Богогласный Лука-евангелист. Рече бо: [33]Приидоша нецыи в то время поведающе ему о Галелеих, их же кров[*ъ*] Пилат смеси з же[*р*]твами их. И отвещав Иисус, рече им: мните ли, яко галелеяне еси грешнейши паче всех [*Гали*]леян бяху, яко тако пострадаша; Ни, глаголю вам: но аще не покаятеся, все також[*е*] погибните. Или [*они*] осм[*ъ*]надесят[*е*], на них же паде столп Силуамский и поби их. Мните ли, яко [*тии*] должнейши бяху паче всех живущих [*во*] Ерусалиме; Ни, глаголю вам: аще не покаетес[*я*], все тако погибните[33].

И слышите избраннаго сосуда апостола // [Л. 59] Павла, глаголюща: [34]Аще корен[*ъ*] [*свят*] [36*], то и ветви. Аще ли никое от ветвии отломи[*ся*], ты ж[*е*] дивиа маслина сын, прицепи[*л*]ся еси в них, и спричастник корению и масти ма[*с*]личны[*я*] бысть. Не хвалися на ветви: аще ли же хвалиши[*ся*], не ты корень [*но*]сиши, но корен[*ъ*] тебе. Речеши бо: отломиша[*ся*] ветви, да аз прицеп[*лю*]ся. Добро: неверием отломишис[*я*], ты ж[*е*] верою стои[*ши*][34]. [35]Вижды убо благодать и отсечение Божие: на [от]падших убо отсе[че]ние, а на тобе благодать, аще пребудеши в благодати: [*аще ли же ни*], то и ты отсечен будеши[35]. [36]Не высокомудръствуй, но бо[*йся*]. Аще Бог есте священые ветви не пощади, сии реч[*ъ*] избрал, егда тебе не пощадит[36].

Изъраил[*ъ*] убо корен[*ъ*], мы же ветвие[37]. Блюдне, егда о таковых Июда, брат Господень по плоти, глаголет: [38]Горе им, аще в пут[*ъ*] Каинов ходиша и в лесть Валаамовы [*мзды устремишася*] [37*], и в пререкание Корриеве погибоша. Сии су[*ть*] в любве[*х*] ваших сквернами гостящес[*ъ*], без боязни себе пасуще: облацы безводни, от ветр преносимыя: древа ясенн[*а*] //

[Л. 59 об.] [*бесплодна*][38*], да сицею умерша, искоре[*не*]на: во[*л*]ни ви свирепися море, воспеняющеся своя струя, звезды прелестныя, и[*м*]же мрак тмы в веки блюдется[38].

И паки написати то иже апостол Павел, глаголюще: [39]Се же глаголю, братие, время прекращенное есть прочее, да [*и*] имаще[*и*] жены, яко неимуще[*и*] будут. [*И*] плачющ[*и*]еся яко неплачющ[*и*]еся, радующ[*и*]еся яко нерадующ[*и*]еся, и купующ[*и*]е яко не содержаще: И требующе[*и*] мира сего яко не требующе. Преходит бо образ мира сего![39]

Блюдите разумно, яко Иона се глаголет[40], и паки то [...][39*] апостол Павел рече: [41]Яко [*страждет*] един [*уд, с ним страждут вси уды*][40*], аще ли славитца един уд, радуются с ним вси уди. И ов[*ы*]х убо положити Бог в церкви: первое апостолы, второе пророки, третее учители. Егда вси апостоли, егда вси пророцы, егда вси учители, егда вси силы[41], [42]кому ж[*е*] додаетца явление духа на посл[...][41*], овому бо духом даетца слово премудрости, иному даровании исцелением, о том же деет[42]. [43]Другому же действиа силам // [Л. 60] телесна[*го*], кая полза...[43]

[44]Тако вера без дел мертва есть. Ты веруеши, яко Бог един есть, добре твориши: и беси веруют и трепещут. Хощеши ли разумети, о человече сyетне, яко вера без дел мертва есть. Авраам, отец наш, не от дел [*ли*] оправдася, вознесе Исака сына своего на олтар[*ъ*]. Видиши ли, яко вера споспешествоваше делом его?[44] Воистинну бо слово се збысь на нас по Исаину пророчеству: [45]Сии людие устнами мя чтут, а сердце их далече отстоит от мене[45].

И паки тоиже апостол Иаков глаголет: [46]Иже словом не согрешит, сей совершен муж может обуздати и все тело. Се [*бо и*] конем бразды во уста влагаем, да повинуются нам, и все тело их обращаем. Се [*и*] корабли [*велицы*][42*] сущеи, [*и от*][43*] жестоких ветров зат[*о*]чаеми[44*], обращаютца малым кормилцом, [*а мо*]жаща стремление правящ[*аго*][45*] хощет. Тако и язык водворяется во удех наших, скверняще все тело и опалающе коло [*рождения нашего*][46*], и опаляем от геенны: всяко // [Л. 60 об.] убо естество зверей же и птиц, гад же и рыб умучает сиа, и умучитца естеством человеческим. Язык[*а*] же никто ж[*е*] может от человек умучити; не[*у*]держимо[47*] бо зло, исполн[*о*][48*] яда смертоносна. Тем благословим Бога и Отца и тем кленем человека, иже по подобию Божию бывшая. От тех же усть исходит благословение и клятва. Не подобает, братиа моя, сим тако бывати. Егда убо источник и святого же истецаниа точит слаткое и горкое, и [*егда*][49*] может смоквица маслины творити или [*виноградная*] лоза смоквии, тако и не ед[*ин*] же источник слану и слатку творит воду[46].

Воистину бо слово и збысть на нас: Глаголем бо и не творим, едиными усты Бога благословляем и человеки клянем и вся глаголем лож[*ъ*], а не истинну. Тако ж[*е*] де и верховный апостол Петр написал, глаголя: [47]Ве[*сть*] Господь благочестивыя от напасти избавляти, [*неправед*]ныя же в ден[*ъ*] судный мучим[*ы*] блюст[*и*][47]. [48]Лутчи бо бе им не п[*озна*]ти пути правды,

нежели, познавше, возвратитися от предан // [Л. 61] ныя им святыа заповеди. Случи бо ся и[*м*] изтинная притча: [пес][50*] возвратись на своя блевотина[51*] и свин[*и*]я омыв[*шися*] человеце в кал[52*] ти[*нныа*][53*] [48].

Поистинну к нам слово се, аще обратимся ко Господу и покаемся, избавит нас от напасти. Аще ли горша: приидем и паки погибнем, и паки апостол написа[*л*], рек си: [49]Отверзем убо дела тмы и обле[*чем*]ся во оружие света. Яко во дне благообразне ходи[*м*]: не козлогласованием и пьянством, не любодеянием и ст[*удо*]деянием, не рвением и завистию: но облецытись Господем Исусом Христом[49].

Подщимся убо, сынове, по божественому апостолу сего избежати. И обле-щись во Христа в чистоте и прочая добродетели, от иже Божественый Павел глаголя: [50]Аще хто в вас именуетца блудник, или тат[*ь*], и лихоимец [*до*]ста[*я*]ния ясти не подобает[50]. И паки тоиже апостол Павел глаголет: [51]Аще бо помолю[*ся*] языком, дух мои без блуда[54*] есть. Что убо есть, помолюсь духом, помолю же ся и умом: [*вос*]пою духом, [*вос*]пою ж[*е*] и умом[51]. Аще // [Л. 61 об.] убо не свем силы[55*] гласу, буду подобен глаголющему иноязычески: [*и глаголющий мне иноязычник*][56*]. Подщимся убо к церквам Божьим приходити и пети духом и умом.

Или сих преосвященных Божиих не устрашимся? Слышите в новой благодати заблужших в Констянтине граде? Посла Бог огнь и горе сем[*ь*] днии, и по сем[*и*] дней царь и патриарх приидоша к столпу [*святому*][57*] и молишается с покоянием, по два на десят[*ь*] днии престан[*е*] ог[*о*]нь. И тако по два на десят[*ь*] дни преста ог[*о*]нь, и после то[*го*] в скверных же делех начаша пребывати. Предаде их царю неправедну и мерску и лукавнейшу паче всея земли[52].

И ныне убо на нас не тойже ог[*о*]нь Господень и глад послал? И аще не каесям от злоб своих к щедрому Богу, не тая жи ли нас злая впредусрящют? Сиа глаголют по Господню гласу: [53]имеяи уши слышати да слышит[53], и сие Божие милосердие и страшно[*е*] [*гро*]зное пр[*е*]щение[58*], пророк[*ом*] предреченное.

Нынешний належащи[*м*] облако[*м*] // [Л. 62] Божиа гнева глад слыша, благочестивый и христолюбивый царь государь князь великий Иван Васильевич всея Русии самодержец да о том страшном Божиим [*гневе*] велми опечалис[*я*] належащего ради глада, и велице подвеление предстоит ко всем[*у*] тому Богу и Пречистей Богородицы и к небесным силам и ко всем Святым, *с*[*о*] своею благочестивою и христолюбивою царицею Анастасией [*и с прочими синъклиты...*][59*]

[54]Глаголет божественный Иса[*а*]к[55], не брегии болящаго, не узрит св[*ета*]...[60*]

Понеже пьянственое питие та священническому и иноческому чину отречено бысть самем Христом, яко ж[*е*] рече во святом евангелии: [56]Да не отягчают сердца ваша об[*ъ*]ядениеми и пианъством и печалми житейскими[56]. Тако же и божественыя [57]Давид рече: Не упивайтесе вином, в нем

же несть спасениа, но паче б[*луд*]. И паки рече: пьяницы и блудницы Царствиа Божиа не наследуют[57]. А том же и великий Семион Дивногорец[58], славный чюдотворец // отрече: Похвала[61*] мнихам не пити вина; и в Старчестве[59] реч[*ено*] бысть: Аще мних еси, побегай от вина, аки от змиа. Тако ж[*е*] и великому святому Василию Кесарийскому[60] явис[*я*] Пречистая Богородица во сне, глаголя: Аще хощеши, другу мои, бы[*ти*] и во всем помошницу мя имети, то отрцыс[*я*] вина и пьянственаго питиа. Он же, возбнув, дивис[*я*] заповеди Пречистые Богородицы, и до кончины живота своего заповед[ъ] Пречистыа Богородицы соблюл, не пиаше вина. И сиа сам Христос отрече и Пречистыя Богородица и божествении апостоли и Святии его пьянственое питие не токмо простым, но и святым его; кол[ъ] же паче нам, слабым суще, в нынешнем последнем роду от таковых удалитися и бегати всякого змиа ат пьянственого питиа[54].

Наипаче же в нынешнюю належащаю гладную и смертную смерть. И не токмо от таковых нам удалятис[ъ], но и от всех злых своих грехов предстати и каятис[ъ] и плакати со слезами и без, [*моля*] пречисты[*я Богородицы и*] всесилнаго Бога. Да уставит належащий на нас праведны[*й*] свои гнев его, древле пророки своими пророче.

// [Л. 63] А в которых монастыре[*х*] в пере[...][62*] преслуша Божие прощение и царьскую заповедь и соборное уложение, учну[*т*] пити пьянственое питие и и про[*кляты*]. [61]И сего ради предварим лице е[*го*][63*] исповеданием, и поклонимся и припадем ему, и плачемся пред Господем, сотворившим нас, я[*ко*][64*] той есть Бог нашь.

И услышим его, глаголюща Исаевом дре[*вним*] гласом: [62]Яко его да обра[*ти*]щься, воздохнеши, тогда спасешися[62]. И паки: [63]Егда не может рука Господня спасти нас? Или замедли[65*] ухо его не услышати? Но прегрешениа наша разстоять посреде нас и Бога. И грех ради наших отвратилеся [*лице*] свое, не по-миловати нас[63]. Сего ради глаголет: [64]Измыйтеи[*ся, и чис*]ти будете, и [*от*]имете лукавъствие от душ ваших пред очима моима, предстанете от лукавствии ваших. Научитес[*я*] добро творити, взыщите суд, избавите обидующа [*судите*] сир[*от*]у и оправда[*й*]те вдовицу. И, пришед, беседуе ти, глаголет Бог: Аще сут[ъ] [*грехи*][66*], [*в*]а[*ш*]и яко чермни[*и*], яко снег убелю: // [Л. 63 об.] Аще ли *ж*[*е*] суть яко червлено[*е*] и яко ру[*н*]о убелю[67*]. И аще аз хощете и услышите мя, благая земли снесете:[61] аще и не послушаете, тогда и меч вы поясть: [*уста бо Господня глагола*]ша сиа[64].

И сиа страшная Божиа прещениа и [...][68*]. Аще убоимса, убо, отцы и братиа, и устрашися того прещениа, и смиримся пред крепкою рукою Божиею. Д[*а*] не тщете се[*и*] преходящеи скоротекущее и се[*и*] вре[*менное*] житие, но и паче и болше и выше всех о сем да [*по*]вкаите[*сь*] от всея душа и крепости. Во всяцем возд[*ержа*]нии и в чистоте, и в молитвах, и в прочих добродетелех [в]ели[к]иа сила! И яз вас благословляю. Писана в Великом Новегороде лета 7050 осмаго июня в 30 день.

ОР РНБ, Собр. СПб. Духовной Академии, № 430, лл. 55–63 об. Скоропись XVI в.

Текст грамоты сильно дефектен, все листы были обрезаны сверху и по краям, что привело к утрате части букв. Л. 55 и 56 подклеены с краю от переплета белой бумагой, закрывающей фрагменты текста. Л. 57, 58, 60–63 также подклены, но здесь это привело к меньшим потерям букв и слов. На л. 55 два больших пятна в центре листа и с правого края, делающие затруднительным чтение некоторых отрывков послания. На л. 55 об.–56, 56 об.–57, 57 об.–58, 58 об.–59, 59 об.–60, 60 об.–61, 61 об.–62, 62 об.–63, 63 об. от переплета большое пятно треугольной формы. Видимо, страницы были залиты. Текст из-за этого значительно поврежден, часть букв не читается. Кроме того, л. 55–63 были в нижней части смяты и впоследствии расправлены, но остались складки и потертости, также уничтожившие фрагменты грамоты.

Уп.: *Зимин А. А.* И. С. Пересветов... С. 81. Прим. № 72; Словарь книжников и книжности... Ч. 2. С. 458.

ПРИМЕЧАНИЯ К ПРИЛОЖЕНИЯМ

1* Текст затерт, в повреженном фрагменте располагалось примерно 5—6 букв.

2* 3—4 буквы повреждены, восстанавливаются предположительно.

3* В ркп. «за».

4* Текст дефектен, утрачено примерно 4—5 букв.

5* Исправлено из: «а».

6* В ркп. «к онем», исправлено по библейскому тексту.

7* В ркп.: «жива изглаголет», исправлено по библейскому тексту.

8* Нижняя часть листа, 3—4 последних строки, сильно повреждены, разобрать можно только отдельные буквы и слова. Восстановлено по цитируемому отрывку из Книги Иезекииля 14: 13—16.

9* Текст поврежден с утратой части букв. Уцелевшие буквы не позволяют восстановить смысл отрывка.

10* Утрачено 3—4 буквы, в библейском тексте аналогичного фрагмента нет.

11* 3—4 буквы утрачены, восстановлено по библейскому тексту.

12* В ркп. «покините».

13* В конце листа текст сильно поврежден, утрачены значительные фрагменты. Восстановлен предположительно на основе цитируемых здесь отрывков из Книги Левит 26: 8—10 и ВМЧ. Стб. 113.

14* В ркп. «почнут», испр. по библейскому тексту.

15* В ркп. «отвращи».

16* Одно слово нрзб.

17* Текст поврежден, несколько букв утрачено, восстановлено по: Лев 26: 27.

18* В ркп.: «дщерь».
19* В ркп.: «приближи бо ся».
20* В ркп.: «из-зо».
21* В ркп. «Гомне».
22* Текст утрачен.
23* Утрачено одно слово.
24* В ркп.: «жиестосердию».
25* Текст поврежден, восстанавливается по: Пс 94: 10.
26* В ркп.: «Ниниветию».
27* В ркп. «возлюбите», испр. по евангельскому тексту.
28* В ркп.: «веде».
29* В ркп.: «рождьцынаго». Исправлено по библейскому тексту.
30* В ркп.: «нето».
31* В ркп.: «верпе».
32* В ркп. *нет*, восстановлено по евангельскому тексту.
33* В ркп. «попеле».
34* В ркп.: «Тернкум».
35* Текст поврежден, восстановлено по: Матф 11: 25.
36* В ркп.: «есть». Исправлено по апостольскому посланию.
37* В ркп.: «мызды преяша». Исправлено по апостольскому посланию.
38* В ркп.: «безводна». Исправлено по апостольскому посланию.
39* Текст испорчен, утрачено несколько букв.
40* Текст сильно испорчен с утратой части слов и потерей смысла (в ркп.: «но единому все удие смяохесь»). Исправлено по апостольскому посланию.
41* Текст испорчен, утрачено несколько букв.
42* В ркп.: «толицы». Исправлено по апостольскому посланию.
43* В ркп.: «но». Исправлено по апостольскому посланию.
44* В ркп.: «затачаеми».
45* В ркп.: «правящему». Исправлено по апостольскому посланию.
46* В ркп. после слова «коло» написано и зачеркнуто «*жертва и опалаем*». Поверх зачеркивания над строкой вписано: «*рождеством*». Исправляем по апостольскому посланию.
47* В ркп.: «неодержимо».
48* В ркп.: «исполны».
49* В ркп.: «него да»... Исправлено по апостольскому посланию.
50* В ркп.: «несть». Исправлено по апостольскому посланию.
51* В ркп.: «блевотинам».
52* В ркп.: «кале».
53* В ркп.: «тимениа». Исправлено по апостольскому посланию.
54* В ркп. «блода». Апостольская цитата Феодосием сильно искажена, и ей придан другой смысл. В оригинале она звучит так: «Аще бо помолюся языком, дух мой молится, а ум мой без плода есть» (1 Кор 14: 14).

55* В ркп.: «силу».

56* У Феодосия текст искажен с изменением смысла: «глаголющему мне иноязычески». Исправлено по 1 Кор 14: 11.

57* Текст неразборчив, в ркп.: «стомуданину».

58* В ркп.: «прощение».

59* Выделенный текст заключен в прямоугольную рамку, внутри которой слово «*синъклиты*» обведено еще ромбовидной рамкой. Продолжение послания помещено на том же листе после небольшого отступа.

60* Предложение написано под рамкой и оборвано на середине строки. Дальнейший текст продолжается ниже, с абзаца.

61* В ркп.: «похвалам».

62* Несколько букв обрезано.

63* В ркп.: «лицееи».

64* Несколько букв обрезано, восстановлено по тексту ВМЧ. Стб. 112.

65* В ркп.: «самедли».

66* В ркп.: «гресно».

67* В ркп.: «руко убелюс». Исправлено по ВМЧ. Стб. 112.

68* Текст залит, что привело к утрате фрагмента в 2–3 слова.

В. В. Дубовик

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ЦИТАЦИИ В ТЕКСТАХ ТИМОФЕЯ АКИНДИНОВА

Т. Акиндинов – одна из любопытнейших фигур середины XVII столетия. Самозванец, выдававший себя за «последие князей Шуйских», в течение почти десяти лет скитавшийся по странам Европы, оставил обширное эпистолярное наследие на русском, немецком, итальянском, латинском языках [1]. К настоящему времени нами собрано 43 документа; если же учитывать упомянутые, но не дошедшие до нас или до сих пор не найденные, то общее их количество можно исчислять сотнями. В основном это письма и прошения к официальным лицам, другу и слуге Константину Конюхову, русским и зарубежным купцам. Такое «многописание» являлось важной составляющей принятой им роли князя Иоанна Тимофея Владимирского [2]. Создаваемый Т. Акиндиновым образ «великого человека» оказывался достаточно убедительным для самых разных людей: **а чае^{т} де и о^{н} петръ что то^{т} рꙋско^{и} чл҃вкъ великого родꙋ потомꙋ что де о^{н} навыче^{н} добрѣ по по^скі по латыни по итерлянскї и ꙋма достаточе^{н}** (л. 152) [3] – говорил в Стокгольме русским посланцам, подьячему Герасиму Головину и толмачу Нечаю Дрябину, один из адресатов, француз Петр Торрес; в Молдавии, в Яссах, старцы из скита Подгорного монастыря рассказывали Арсению Суханову: «писали из венгер в скит к игумену некто великой человек, бутто он занемог, и чтоб его оттуду взять, и игумен де посылал по них по них старцов и их оттуду взял ⟨...⟩ и старцы де стали меж себя говорить пошаптом: то де человек великой ⟨...⟩» (л. 9) [4]. Письма, обычно предшествовавшие приезду самозванца, определенным образом подготавливали его

появление, «задавали тон» восприятию других элементов принятой им роли, создавали в умах читателей нужное представление. Поэтому изучение комплекса приемов, применяемых Т. Акиндиновым в своих текстах, представляет особый интерес.

В данной статье мы обратимся к одному из аспектов исследования творчества самозванца, сосредоточив внимание на особенностях и характере цитации, отразившихся в изученных нами источниках.

Цитаты занимают важное место и значительный объем в структуре посланий Т. Акиндинова.

Для начала обратимся к выявлению *круга цитируемых текстов*. Большую часть из них составляют книги Священного Писания. Приведем некоторые примеры.

Псалтиръ

- яко аггелѡⷨ своимъ заповесть ѡ тебѣ, съхранити тѧ въ всѣхъ пѹтехъ твоихъ. На рѹкахъ возмѹтъ тѧ, да некогда преткнеши о камень ноги твоеѧ (псалом 90: 11–12)[5] — хвала млⷭтивому стому бгу | оⷮ неприятеля бежаⷯ череⷥ осмь земеⷧ не преⷮкнулиⷭ мы о камеⷩ свою ногу | а нї нарѹшили здороⷡя и чести и сана: | и нне естесмы поⷣ крылами млⷭти туⷬсково ибрагиⷨ сѹⷧтана (Извет Т. Акиндинова, л. 5)[6].
- Ѿ гласа въздыханїѧ моего, прилпе кость моѧ плоти моей. Ѹподобиⷯсѧ неѧсыти пѹстыннѣй. Быхъ яко нощныⷨ вранъ на нырищи. Забдѣхъ, и быхъ яко птица особѧщиⷭѧ на здѣ (псалом 101: 6–8)[7] — а сами были роⷥными обыⷱи товарыщи | одиⷩ гоⷬдъ дрѹгоⷨ лукаⷡ третеⷨ враⷩ на нырыщи | (Извет Т. Акиндинова, л. 5)[8].
- емѹ же клѧтвы оуста его полна сѹтъ, и горести и лсти, поⷣ языкоⷨ его трѹдъ и болѣзнь. Присѣдитъ в ловителехъ съ богатыми, в таⷪныⷯ оубити неповиннаго (псалом 9: 28–29)[9] — за|висть вражия череⷥ петра протаⷭева сталася | и воⷥбранила мнѣ дорогу ко гⷭдрю к москве потому што | оⷩ присѣдиⷮ в ловителеⷯ з богатыми в таⷪныⷯ убити | неповинънаго (Письмо Т. Акиндинова кн. В. Я. Унковскому, л. 102)[10]; а такъ онѣ рукою кровавою меня засягаютъ и | ловятъ воровскі, в таіныхъ убиті неповінного (Письмо Т. Акиндинова к И. П. Розенлинту, с. 31)[11].
- гдь храниⷮ пришельца (псалом 145: 9)[12] — і воздастъ ти гⷭдь хранян пришеⷧца (Письмо Т. Акиндинова П. Белоусову, л. 24)[13].

Ниже будут рассмотрены также другие цитаты из Псалтири.

Апостол

- Всѧка дша властемъ предержащимъ да повинѹетсѧ. Нѣсть бо власть аще не ѿ ба сѹщия же власти ѿ ба оучинены сѹть. Тѣмъ же противлѧисѧ власти, бжїю повелѣнїю противлѧетсѧ. Противлѧющеи же сѧ, себѣ грѣхъ прїемлютъ (Послание ап. Павла к Римлянам, глава 13, зачало 111)[14] — понеже кто ся влⷭти противⷧяеⷮ тоⷨ по апⷭтлу бгу ся противляеⷮ (Вирши, л. 6)[15].
- таина сїѧ велика есть (Послание ап. Павла к Ефесянам, глава 5, зачало 230)[16] — таина | сиа велика есть (Письмо Т. Акиндинова кн. Милютину, с. 172)[17].
- яко не надѣющесѧ бѹдемъ на сѧ, но на ба въставлѧющаго мртвыа, иже ѿ толь великїа смрти избавил ны еⷭ і избавлѧеⷮ. Во нь же и оуповахом, яко и еще избавитъ, поспѣшающимъ и вамъ по насъ млтвою, да ѿ многъ лиць, еже в насъ дарованїе, многими благодаритсѧ о васъ (Второе Послание к Коринфянам ап. Павла, глава 1, зачало 168)[18] — луⷱче будеⷮ на бга положиⷡшися учинити по взѣ ему * | Ѹчиниⷯ завѣтъ што к москвѣ ѣхати жадаю | тоⷨ мене иⷥбавиⷧ и їзбавляеⷮ уповаю яко и еще | [...]бавиⷮ ѿ врагъ моихъ || (Письмо Т. Акиндинова кн. В. Я. Унковскому, л. 102)[19].
- Єретика члка по первемъ и второмъ наказанїи ѿрицаисѧ, вѣдыи яко развратисѧ таковыи, и съгрешаетъ и есть самоосѹжденъ (Послание к Титу ап. Павла, глава 3, зачало 302)[20] — алатинцовъ отбегати и вездѣ сѧ от|ниⷯ отлѹчатъ по аплѹ Єретика члка по первоⷨ | и второⷨ наказанїи отлѹчаисе (Письмо Т. Акиндинова кн. Милютину, с. 172)[21].
- и благодарю оукрѣплѧющаго мѧ ха їса нашего. Яко вѣрна мѧ непщева, положи въ мѧ въ слѹжбѹ, бывша мѧ иногда хѹлника, и гонителѧ, и досадителѧ, но помилованъ быⷯ, яко невѣдыи сътворихъ въ невѣрьствїи. Оупреоумножи же сѧ благодаⷮ га нашего їс ха, съ вѣрою и любовїю яже о хѣ їсѣ (Первое Послание к Тимофею ап. Павла, глава 1, зачало 280)[22] — толко есть и то межу муⷣрыхъ незна|емость греха не чинитъ (Письмо Т. Акиндинова кн. С. В. Прозоровскому, л. 7)[23].
- многа имѣхъ писати вамъ, но не въсхотѹхъ хартїею и чернилом. Но надѣюсѧ прїити къ вамъ и оусты къ оустоⷨ глати. Да радость наша бѹдетъ исплънена (Второе Соборное Послание ап. Иоанна, глава 1, зачало 75)[24] — и аⷥ аще что хотѣхъ

написати ты к тебѣ особное и полеѕное но не могохъ || хартнею и чернидомъ до нѣкоего еще врем[.]ѣни малаго аще гсдь поспешитъ (Письмо Т. Акиндинова Петру Белоусову, л. 23–24)[25].

Книга Притчей Соломоновых

- и рꙋцѣ свои ѿверъзаетъ оубогꙋ, плодъ же простретъ нищꙋ (Книга Притчей Соломоновых, 31: 20)[26] – како намъ в жестокости времяни сего | благочинно и члколюбно оутверзе рꙋкꙋ страннопрiятиа добротворя намъ | пꙋтьшествователемъ (Благодарственное письмо, данное Т. Акиндиновым Анастасию Миляндру, л. 2)[27].

Евангелие

- нѣсть бо древо добро, творѧ плода ѕла. Ниже древо ѕло, творѧ плода добра. Всѧко бо древо ѿ плода своего познаетсѧ. ... Благiй члкъ ѿ благаго съкровища срдца своего износитъ благое. И злыи члкъ ѿ злаго съкровища срдца своего износитъ ѕлое. ѿ избытка бо срдца, глютъ оуста его. (Евангелие от Луки, глава 6, зачало 27)[28] – никто самъ себя обра|вдати не можетъ коли дѣлъ ево што отъ древа плоду не познаютъ моихъ же дѣлъ плоды в мастти | и в гдьскомъ росудку вельможново веѕира (Извет Т. Акиндинова, л. 2)[29].

Другие цитаты из Евангелия также будут приведены ниже.

Т. Акиндинов использовал и богослужебные книги, в частности, литургические тексты, входящие в состав Триоди:

- въмѣстѡ евы чꙋвственныѧ, мысльнаѧ ми быст ты ева, въ плоти страстный помыслъ, показꙋѧй ты сладкаѧ, и въкꙋшаѧ прснѡ, горкагѡ напоенiа: | (Канон Андрея Критского, л. 180)[30] – и сия аще ты намъ видѣние мнящеся ты быти сладкое вкꙋшением же | бяше горчайшее (Рекомендательная грамота, написанная Т. Акиндиновым 20 февраля 1648 года в городе Пипер, л. 22)[31].
- Боурѧ мѧ ѕлыхъ ѡбдержитъ, млсрде Ги, но якѡ | Петрꙋ, и мнѣ рꙋкꙋ простри: | (Канон Андрея Критского, л. 180)[32] – на|искорѣйшее писание мое посылаю егда | ꙋже мнѣ сказываючемꙋ рѣчи а пишꙋщемꙋ | писание силы не ставало . от бꙋри несте|пимые тяготы . се есть нꙋжды моей не|повинного креста . и прочая тѣ (sic) обы|чаем | (Письмо Т. Акиндинова к пану Збигневу Згорая Горайскому, л. 180)[33]; а я иноѕемец всяким

проти^{н}ны^{м} сча^{с}е^{м} бꙋдꙋчи обтяже^{н}нъ | та^{к} что всѣ^{м} любячи^{м} бога хрестьяно^{м} годе^{н} хрестья^{н}ского | пожалова^{н}я (Жалоба Т. Акиндинова ратушному градскому суду, л. 38)[34].

- Лѣствицꙋ, юже видѣ древле, | Великій въ Патріарсѣхъ, притча е^{ст} | дше моѧ, дѣлателнагѡ восхож^{д}енї^{а}, | разꙋмнагѡ възшествіѧ. Аще | хощеши оубо дѣаніем, и разꙋмом | и видѣніемъ, живꙋщи ѡбновисѧ: (Канон Андрея Критского, л. 183)[35] – зри сиѧ ꙋлфэфния костантине обоя | какъ твои ко мнѣ ї мои к тебѣ грамоткї | писаны были . а о^{т}носящи во умѣ | своемъ со многимъ внимание^{м} поди | по тому што по лѣсницы . а на^{х}де^{м} | авно ї ꙋвиди^{ш} ясно которы^{м} обычае^{м} | то сталося што мы с тобою ро^{з}мину|лися (Письмо Т. Акиндинова к К. Конюховскому, л. 10)[36].

Т. Акиндинов активно пользуется изданиями, вышедшими в типографиях Вильны, Острога, Киево-Печерской Лавры, Львова, Евье. По меньшей мере четырнадцать из них были знакомы самозванцу[37]. Рассмотрим подробнее цитаты из трех книг: 1) *Андрей, епископ Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис. 1-е издание, Киев: типография Киево-Печерской Лавры, 1625; 2) Диоптра альбо зерцало и выражение живота людского на томъ свете. Евье: типография обители сошествия Святого Духа, 1612; 3) *Мелетий, патриарх Александрийский.* Послания. Острог, 11/VI 1598.

Традиционно в этих книгах помещались предисловия, обращения к читателю, рассуждения на злободневные темы (например, о кознях униатов или изменении календаря), послесловия, а также гербы лиц, финансировавших или инициировавших издание, и похвальные эпиграммы к ним. В книге Андрея, епископа Кесарийского, «Толкование на Апокалипсис» внимание Т. Акиндинова привлекла вторая похвальная эпиграмма пану Григорию Долмату, читающаяся на л. 3 перед основным текстом. В. П. Колосова и В. И. Крекотень считают её автором Т. Л. Земку[38], именем которого подписана первая эпиграмма, однако, поскольку второй текст анонимен, авторство его может быть установлено только предположительно. Свои вирши, являющиеся четвертой частью извета[39], самозванец начинает с введения фрагмента из указанного источника. Ниже приводятся: текст эпиграммы [I] и начало виршей [II] (в скобки { } помещена опущенная часть, | – конец строки, || – конец листа).

I. {Епіграмма

на презацный герб̃ъ пна григоріа и старожитны^{и} е^{г} мл^{с}ти долмата.}

пать каменій мѣлъ двдъ в пастꙋшей тоболи, {а, цр^{с}: зі.}
 гды чинячи соула крола досытъ воли.
шолъ противко срогого, смѣле голіада,
 ісраилскогѡ вѣрне боронячи стада.
патерица правицы пать каменій мѣла,
 маючого пать дхшвъ гордости забила.
{И ты ѡцный ГРИГОРій в зацности ДОЛМате,
 фамиліею славный по всей савроммате,
в своемъ гелмѣ шляхецтва того пятророга,
 за знакъ собѣ маючи: взывай ено бга.
Певна бꙋдетъ: же пать ранъ помнячи хвыхъ,
 мѣти бꙋдешъ пать змыслшвъ кꙋ битвѣ готовыхъ.
А якъ естесь кꙋ врагшмъ телесным̃ъ валечный,
 на всѣ боки концами страшный и безпечный:
такъ, дастъ ти Бгъ, гды к орѳодоѯіи са вернешъ,
 всѣхъ валчачыхъ на цноты онадне встечъ обернешъ.}[40]

II. Вирши (л. 4–5)

пя^{т} камене^{и} двдъ имѣ^{л} в пастуше тоболю |
коли не сте^{р}пѣвъ о^{т} неприяте^{л} ср^{д}чново болю |
шо^{л} смало проти^{в} стра^{ш}ново галнада |
и^{з}раи^{л}тяского вѣрне боронячи стада |
пятерица правицы пя^{т} камне^{и} мѣла ||
голиада с пя^{т}ю дꙋх и гордости забила |
{тако и мы во имя бжие имѣе^{м} с пяти смысло^{в} готовы^{х} |
на неприятеля пя^{т} вѣрше^{и} сложоныхъ |}[41]

Обращает на себя внимание последовательная лингвистическая правка – исправление форм, не согласующихся с представлением Т. Акиндинова о грамматической правильности, и достаточно умелое приспособление текста, оформленного в соответствии с определенными риторическими задачами, к другим целям.

Из книги «Диоптра альбо зерцало и выражение живота людского на томъ свете»[42] самозванцем также используются виршевые фрагменты. Изданная **коштомъ, и працею Ꙋноковъ, церкви стого Дха Братское Виленское, ѡбщого житіа**, она содержит на-

ставления в праведной жизни **ѿ многиⷯ стыⷯ Бжⷭтвеⷩныⷯ писаниⷨ и ѿческиⷯ догмаⷮ състављеⷩнаѧ. На словеⷩскій языⷦ, вѣчное памети, гоⷣныⷨ ѿцемъ Виталіеⷨ ігꙋменоⷨ в Дꙋбнѣ преложона, и написана**[43]. После каждой нравоучительной главки имеется виршевое заключение, а часть строк помещена внутри прозаических частей. Отметим некоторые текстовые сближения:

- **хощеши ли лстивое жаловаⷩе сиⷯ познатї | совѣтую ти и разуму иⷯ и люⷦви внимати** | (Вирши, л. 5) — **аще ли хощеши брате члка познати, | совѣтꙋю ти, дрꙋжествꙋ его внимати.** | (Диоптра, л. 100 об.).
- **а старожиⷮныⷯ оⷮ осмисоⷮ лѣⷮ прироⷣныⷯ уничижаеⷲ | новыⷯ же и злодѣⷩныⷯ гласоⷨ и жаловаⷩеⷨ сѧ преⷧщаеⷲ** | (Вирши, л. 5) — **ты же любимиче, | не виждъ мира, но смѣжи своѧ ѡчеса, | и егда что глетъ, затвори ѹшеса. | Той бо зракомъ и гласомъ своимъ прелщаетъ, | и въ дно адово скоро ѿ сылаетъ.** | (Диоптра, л. 66).
- **новыⷯ же и злодѣⷩныⷯ гласоⷨ и жаловаⷩеⷨ сѧ преⷧщаеⷲ | а чужими бедами оⷮнюⷣ ся бене казꙋеⷲ** | (Вирши, л. 5) — **Тѣм же ты, чꙋжими бѣдами накажисѧ, | жестокаго ига мирскаго хранисѧ.** | (Диоптра, л. 77 б.).
- **и послушаⷨ хрⷭта и спса твоего | а приими мене в доⷨ достоѧния моего** | (Вирши, л. 5) — **Но Ха слꙋхай Гда и Спса твоего, | и любезно прїйми его до домꙋ своего.** | (Диоптра, л. 92 об.)[44].

Подчеркнем, что, как и в предыдущем случае, используемые фрагменты подверглись языковой правке и переадресовке: Т. Акиндинов вложил в них иное, нежели в оригинале, содержание, используя только общую схему построения фраз.

О выписках из книги Мелетия, патрирха Александрийского, «Десять посланий к неуниатам» будет сказано ниже.

Как видно из рассмотренных примеров, воздействие писем Т. Акиндинова невозможно объяснить богатством используемых текстов или широтой выбора привлекаемых книг: он ограничивается весьма традиционным их кругом. Очевидно, дело заключается не столько в особенностях подбора цитат, сколько в способах их введения.

Для Т. Акиндинова характерны *различные подходы к использованию чужого текста*. Во-первых, он может обращаться к нему как к средству наиболее экономного выражения определенного содержания (эти примеры были рассмотрены выше). Во-вторых, источник может привлекаться им для создания второго плана текста. В этом случае непосредственно цитируемая часть источни-

ка является также отсылкой к его не названной, но подразумеваемой части, в результате чего возникает параллельное содержание, дополняя и поддерживая основной смысл письма. Таким образом мог быть использован текст, во-первых, хорошо известный читателям, во-вторых, обладавший бесспорным авторитетом, поскольку ссылка на него придавала определенный вес письмам самозванца. В этом качестве он привлекает Священное Писание и богослужебные книги.

Показательно письмо Т. Акиндинова князю Василию Яковлевичу Унковскому от 10 октября 1650/1651 года в Чигирин. Вкратце история этого письма такова. Осенью 1650/1651 года было отправлено посольство от царя Алексея Михайловича к Богдану Хмельницкому. Одной из основных задач его было добиться выдачи Т. Акиндинова. В случае неудачи официальных переговоров послу В. Я. Унковскому предписывалось убить самозванца. Отчаявшись уговорить гетмана, «Василей да Яков [45] многими людьми промышляли и давали от тово много, чтоб ево, Тимошку, хто убил или какою оттравою (sic) окормил. И нихто тово зделать не похотел, бояся гетмана. А самим никак убить ево было нельзе, жил добре бережно и прикормлено у нево казаков много» [46]. Наконец, убийца был найден – Левко киевлянин, слуга Т. Акиндинова: «И Василей да Яков, договорясь с Левком, киевленином, и дав ему почесть и посулили ему дачю немалую [47], чтоб ево, Тимошку, как окормить или каким питьем опоить. И тот Левко, договорясь с Васильем, им сказал то, чем ево, Тимошку, опоить хотел; и пришол к нему и с тем, чем ево хотел он, Левко, опоить. И тот вор Тимошка узнал, для чево к нему Левко пришол и убил было ево ис пищали: ты де, злодей, умышляешь меня окормить или опоить по наученью Васильеву да Яковлеву. А я де то сам знаю, что вы хотите надо мною зделать и какую смерть мне умышляете учинить. И он, Левко, кое-чем от нево отговорился, и с тех мест к Василью не бывал и неведомо где съехал» [48]. Параллельно В. Я. Унковский вел переговоры с Т. Акиндиновым, пытаясь склонить его ехать с ним в Москву. 8 октября он уже встречался с самозванцем в церкви. После неудавшегося покушения В. Я. Унковский отправляет к нему с казаком Федором Ермаченком просьбу о новой встрече. В ответ, с тем же посланником, тот присылает нижеприведенное письмо. Текст его состоит из цитат Священного Писа-

ния, причем для Т. Акиндинова равно важны как использованные в письме, так и не названные фрагменты. Мотивы, возникающие в его «неписанной» части, используются и развиваются в «писанной»:

- чашѹ спсенїѧ прїимѹ, и имѧ Гне призовѹ (псалом 115, л. 87); Азъ къ Бгѹ възвахъ, и Гдь ѹслыша мѧ (псалом 54, л. 39 об.) — и бгъ тебѣ | открыет што по чудотворному от бга слѹчаю сам собою | на вод[...] страсть хрстовъ рад и чакъ бжен а прїродныи | княь [...]щаню своему понд ет і воистинну бѹдетъ | во имя [...]съ хрста гсда нашево и пртые двы мрии и стых | московских [.]удотворцовъ; (письмо);
- вы Ѿца вашего дїавола есте, и похоти Ѿца вашего хощете творити (Евангелие от Иоанна, глава 8, зачало 32) — того ѹбо и ты чакъ еси | а не бжиі понеж чакоѹбинству наѹчал еси жида прелща | очи его мздою воровскою; (письмо);
- Всякь бо дѣлаай злаа, ненавидитъ свѣта, и не приходит къ свѣтѹ, да не обличатсѧ дѣла его яко лѹкава сѹть (Евангелие от Иоанна, глава 3, зачало 9); обличат тѧ лѹкавства твоѧ (Книга пророка Иеремии, гл. 2) — и тепере што пишешъ лѹканне на искус и на | оманку; (письмо);
- Єда можетъ слѣпецъ слѣпца водити; не оба ли въ ѧмѹ впадетасѧ (Евангелие от Луки, глава 6, зачало 24) — лечишь ѕдоровогo а сам слепотуешъ ѹчишъ правымъ | пѹтем ходїтї а сам крївым путем ходїшъ; (письмо);
- глаи въ свѣтѣ быти, а брата своего ненавидит, въ тмѣ есть доселѣ. Любѧи брата своего, въ свѣтѣ пребываетъ, и съблазна в нем нѣсть (Первое Послание Иоанна, глава 2, зачало 70) — чемуж ты во свѣтлостї ты ищеш теностї; (письмо);
- Да прїйдет же смрть на нѧ и снїйдѹт въ адъ живи. Яко лѹкавство в жилищехъ их посредѣ ихъ. Азъ къ Бгу възвахъ, и Гдь ѹслыша мѧ (псалом 54, л. 39 об.); не сѹдите, да не сѹдими бѹдете. Им же бо сѹдомъ сѹдите, сѹдѧтъ вамъ. И в ню же мѣрѹ мѣрите, възмѣритсѧ вамъ (Евангелие от Матфея, глава 7, зачало 20); и їже аще не прїмет васъ, ниже послѹшаетъ словесъ вашихъ, исходѧще из домѹ, или из града того, Ѿрѧсѣте прахъ ногъ вашихъ. Аминь глю вамъ, Ѿраднѣе бѹдетъ земли содомстѣ и гоморстѣи в день сѹдныи, неже градѹ томѹ (Евангелие от Матфея, глава 10, зачало 35; то же: Первое Послание к Тимофею, глава 5, зачало 286) — будет час | [...]не (?) мїнет понста вас || (письмо).

Авторитетом Священного Писания поддерживаются слова самозванца, в результате проясняется и договаривается то, о чем у него прямо не сказано.

Ниже приведены слева – полный текст письма Т. Акиндинова, справа – соответствующие места из Священного Писания. Знаками [...] в письме обозначены утраты текста оригинала, (?) – сомнительное чтение, | – конец строки, || – конец текста.

Письмо Т. Акиндинова от 10 октября 1650/1651 года. РГАДА, фонд 229, опись I, 1650, № 8, л. 116. Оригинал.

Цитаты приведены по: Библия, сиречь книгы Ветхаго и Новаго Завета по языку словенску. Острог, 1581.

Всяᷦ чл҃къ лоⷤ по ѱаⷧмопѣвцу едиⷩ есть [...] |

Вѣровахъ тѣм же възглахъ. Аз же смирихся ѕѣло. Аз же рѣхъ въ оужасѣ моемъ, <u>всякъ чл҃къ ложъ</u>. что въздамъ Гви, о всѣхъ, их же въздастъ ми; чашꙋ спсенїа прїимꙋ, и имя Гне призовꙋ. Молитвы моя Гви въздамъ преⷣ всѣми людми его (псалом 115, л. 87).

яко саⷨ во еуⷢлиі рече инакоже чл҃коꙋбиⷨца ес[...] | по еуⷢльскому ж҇ словеси сатана иже во истинне не стои[...] | ако нѣсть истинны в неⷨ и отецъ лжа того ꙋбо и ты чл҃къ еси | а не бж҃ії

вы Ѿца вашего діавола есте, и похоти Ѿца вашего хощете творити. <u>Онъ чл҃коубіица бѣ искони, и въ истинѣ не стоитъ, яко нѣсть истины в немъ</u>. Егда глетъ лжꙋ, Ѿ своихъ глетъ, яко лож есть, и Ѿцъ лжи (Евангелие от Иоанна, глава 8, зачало 32).

Понеж҇ чл҃коꙋбиⷩству научаⷧ еси жида преⷧща | очи его мѕдою воровскою

саⷨ его ѕнаеⷲ с которыⷨ ты куⷫно насла|ждаⷧся еси брашна

Ты же чл҃че равнодꙋшне, влⷣко мой, и <u>знаемый мой. Іжеи кꙋпно насладилъ мя еси брашна</u>, въ храмѣ бжїи ходиховѣ единомышленїемъ. Да прїидет же смрть на ня и снїидꙋⷮ въ адъ живи. Яко лꙋкавство в жилищехъ иⷯ посредѣ ихъ. Азъ къ Бгꙋ възвахъ, и Гдь услыша мя (псалом 54, л. 39 об.).

довлѣеⷮ тебѣ чему ж҇ ты во свѣтлості | ищеⷲ теⷨності

Сеи же есть сꙋд, яко свѣтъ пріиде в миръ, и <u>възлюбиша чл҃цы</u>

паче тмꙋ, неже свѣтъ. Бѣша бо ихъ дѣла ѕла. Всакь бо дѣлаи ѕлаа, ненавидитъ свѣта, и не приходиⷮ къ свѣтꙋ, да не обличатса дѣла его яко лꙋкава сꙋть (Евангелие от Иоанна, глава 3, зачало 9).

И тепере што пишешъ лꙋкаⷡне на искуⷭ и на | омаⷡку

яко писалъ еси на ма ѕло, обложиⷭ же ми еси юностьныи грѣхи, положиⷭ же ми есиногꙋ на възбраненїа, съхранилъ же ми еси дѣла вса, в коренїа же ногꙋ моею прїиде. Иже обеⷮшаетъ равно мѣхꙋ, или яко риза мольми изъядена (Книга Иова, глава 13).

Ищешъ суⷱца а не чуеⷲ в [...] лаѕеⷯ своиⷯ бревна |

не сꙋдите, да не сꙋдими бꙋдите. Им же бо сꙋдомъ сꙋдите, сꙋдатъ вамъ. И в ню же мѣрꙋ мѣрите, възмѣритса вамъ. Что же видиши сꙋчецъ, иже во оцѣ брата твоего, бръвно же еже есть въ оцѣ твоемъ не чꙋеши; или како речеши братꙋ твоемꙋ, остави да измꙋ сꙋчецъ изъ очесе твоего, и се бръвно въ оцꙋ твоеⷨ; лицемѣре, измипервѣе бръвно изъ очесе твоего, и тогда оузриши изати сꙋчецъ изъ очесе брата твоего (Евангелие от Матфея, глава 7, зачало 20).

Рече же притчю имъ. Еда можетъ слѣпецъ слѣпца водити; не оба ли въ амꙋ впадетаса; ... Что же видиши сꙋчецъ иже есть въ очеси брата твоего, брьвна же еже есть въ очеси твоемъ не чꙋеши; или како можеши рещи братꙋ твоемꙋ. Брате остави, да измꙋ сꙋцечъ, иже есть въ очеси твоемъ, самъ сꙋщаго въ очеси своемъ бръвна не вида; лицемѣре, изми прьвѣе бръвно изъ очесе твоего, и тогда прозриши изати сꙋчнцъ из очесе брата твоего (Евангелие от Луки, глава 6, зачало 24).

Лечи^{ш} ѕдрового а са^{м} слепотуєшъ ȣчишъ правымъ | пȣте^{м} ходіті а са^{м} крівы^{м} путе^{м} ходішъ яко слепыи | бе^{з} вожа для тово мѣ^{м} бга в ср^{д}цу и пра^{в}дȣ	Се ты іоудеи именȣешисѧ, и почиваеши на законѣ, и хвалишисѧ о бзѣ, и разȣмѣеши волю и разсȣжаеши лȣчшаѧ, наоучае^{м} ѿ закона, оуповаѧ же себе вожа быти слѣпы^{м}, свѣтъ сȣщимъ въ тмѣ, наказателѧ безȣмны^{х}, оучителѧ младенце^{м}, имȣща образъ разȣма і истины въ законѣ. Наоучай оубо иного, себе ли не оучиши; проповѣдаѧи не красти, крадеши; глѧ не прелюбы творити, прелюбы твориши, гнȣшаѧсѧ идолъ, стаа крадеши; иже въ законѣ хвалишисѧ, престȣпленіемъ закона ба безчествȣеши; имѧ бо бжіе вами хȣлитсѧ въ языцѣ^{х}, яко же есть писано (Послание к Римлянам, глава 2, зачало 82). Глаѧи въ свѣтѣ быти, а брата своего ненавидит, въ тмѣ есть доселѣ. Любѧи брата своего, въ свѣтѣ пребываетъ, и съблазна в нем нѣсть. А ненавидѧи брата своего, въ тмѣ есть, и въ тмѣ ходит, и не вѣсть камо иде^{т}, яко тма ослѣпи очи емȣ (Первое Послание Иоанна, глава 2, зачало 70).
И бгъ тебѣ | о^{т}крые^{т} што по чудотво^{р}ному о^{т} бга слȣчаю са^{м} собою | на во^{л}[...] страсть хр^{с}товъ ра^{б} и чакъ бже^{м} а пріро^{д}ныи | кнѕь [...]ща^{н}ю своему по^{н}де^{т} і вонсти^{н}ну бȣдетъ | во имя [...]съ хр^{с}та г^{с}да ншево и пр^{с}тые двы мрии и сты^{х} | моско^{в}ски^{х} [...]удо^{т}во^{р}цовъ	неже аще ино что мыслите, и сіе бъ вамъ ѿкрыетъ (Послание к Филиппийцам, глава 3, зачало 245). Призваныи бо гмъ рабъ, свободни^{к} гнь есть. Також^{д}е и призваныи свобо^{д}, рабъ есть хвъ (Первое Послание к Коринфяном, глава 7, зачало 137). И нѣ бо члки препираю, или ба. Или ищȣ члко^{м} оугаждати; и аще быхъ еще члкомъ оугаждалъ, хȣ рабъ не быхъ оубо былъ (Послание к Галатам, глава 1, зачало 199).
Тогда ты познае^{ш} и ȣвиді^{ш} бе^{з}ве^{р}ніче | то чему тепере не вѣрішь	облича^{т} тѧ лȣкавства твоѧ, и ѿшествіе твое запретитъ тебѣ. Вѣждь и видѣ яже ѕло и горко есть

ѿпꙋстити тебѣ га ба твоего. и не быти страхꙋ его пре҇д тобою, рече гь силъ. Ѡ вѣка съкрꙋшилъ еси иго мое. раздрала еси оузы моа. и реклъ еси. не слꙋжꙋ (Книга пророка Иеремии, гл. 2).

тогда же то познаешь | со всѣмі своимі што мзда ва[...]будет҇ с вамі

҇и достоинъ бо есть дѣлатель мзды своеа. Во иже аще колиж҇до гра҇д или весь внидите, испытаите кто въ немъ достоинъ есть, и тꙋ пребꙋдѣте дондеже изыдете. ...и іже аще не прїимет васъ, ниже послꙋшаетъ словесъ вашихъ, исходаще из домꙋ, или из града того, ѿрасѣте прахъ ногъ вашихъ. Аминь глю вамъ, ѿраднѣе бꙋдетъ земли содо҇мстѣ и гоморстѣи в день сꙋдныи, неже градꙋ томꙋ (Евангелие от Матфея, глава 10, зачало 35; то же: Первое Послание к Тимофею, 5 глава, зачало 286).

҇и достоинъ бо есть дѣлатель мзды своеа. ...Ибо иже аще гра҇д входите, и приемлютъ вы. Ядите пре҇длагаемаа вамъ, и исцѣлите недꙋжныа иже сꙋть въ немъ, и глите имъ. Приближися на вы цр҇ствїе божїе. Во иже аще гра҇д входите, и не приемлютъ васъ, изше҇дше на распꙋтїа его рцѣте и прахъ прилѣпшїи насъ ѿ града вашего ѿтрясаемъ ва҇м. Обаче се вѣдите, яко приближися на вы цр҇ствїе бжїе. Глю вамъ, яко содомляномъ в день тои ѿраднѣе бꙋдетъ, неже градꙋ томꙋ. Горе тебѣ хоразинѣ. Горе тебѣ виѳсаида (Евангелие от Луки, глава 10, зачало 50).

а тепе|ре оби[...]и (?) обидь еще ло҇жныи ꙋби҇цы ꙋбіва҇и еще | кл[...] клевету҇н еще невѣрны҇и не вѣ҇р еще будет҇ ча҇с | [...]не (?) мінет҇ по҇мста ва҇с ||

Мысль о неизбежном воздаянии за человекоубийство, клевету и неверие (в значении сопротивления установленному свыше порядку вещей) высказывается прямо только в конце письма, однако она рефреном возникает уже в окружении первой цитаты, так же как и чрезвычайно важная для самозванца идея божественной поддержки (чудесным образом проявившейся и в этом его спасении) и отмеченности, явно вообще нигде не высказанная, но присутствующая в контексте практически всех цитат, возникающая при чтении «помимо текста» и обладающая тем большей убедительностью.

Другим способом создания того же эффекта является использование композиционных приемов чужого текста. Проследим его применение на примере построения первой части извета Т. Акиндинова. Документ представляет собой комплекс актов, озаглавленных «Извѣтъ Приказу новыя чети подьячего Тимоѳея Анкидинова, доказывающаго о себѣ что онъ сынъ Царя Василїя Ивановича Шуйского, съ показанїемъ похожденїя его, и родословїя Шуйскихъ, и Романовыхъ – списанный въ Царѣградѣ въ бытность тамо пословъ Телепнева и Кузовлева» (РГАДА, фонд 149, опись 1, № 73, л. 1–6)[49]. Он содержит сам извет, с подробным описанием биографии самозванца, две родословные росписи [1) роспис родословнаа великих княжат московских, состоящая из двух: счислѣние скипетроносных великих княжат и счислѣние ѹдѣлных княжат иж шуйскими нарицают; 2) дрѹгаа роспис родословная алеѯѣя митрополитайчика выродкова црва михайлова сна] и вирши. Извет написан Т. Акиндиновым в 1646–1648 годах как доказательство его высокого происхождения[50]. В этом случае для него было особенно важно подчеркнуть, с одной стороны, свою избранность и божественную поддержку своим начинаниям, с другой – дать читателю возможность почувствовать это самому, «Божьим изволением» сделать соответствующие выводы. Использование композиции священного текста, без применения прямых цитат, но с включением только намеков на них, текстовых сближений, позволяло вызвать в памяти сам источник и выстроить ряды соответствующих ассоциаций, которые при этом обладали дополнительной доказательной силой, поскольку воспринимались как самостоятельные разыскания читателя и своеобразные «реальные свидетельства». В построении изве-

та Т. Акиндинов использует композицию восьмой главы Евангелия от Иоанна.

Выделим узловые моменты:

- Я свидетельствую о том, то я тот, за кого себя выдаю – вы же мне не верите. Свидетельство мое истинно, потому что пришло мое время и мой отец свидетельствует обо мне. Вы же ошибаетесь, так как судите по внешнему, не понимая сути.

Евангелие: «**Рѣша же емꙋ фарисее. Ты о себѣ самъ свѣдѣтеⷧствꙋеши. Свѣдѣтельство твое нѣсть истинно. Ѿвѣща іс и рече иⷨ. Аще азъ свѣдѣтельствꙋю о себѣ, истинно есть свѣдѣтельство мое. (...) Вы по плоти сꙋдите. Азъ не сꙋждꙋ никомꙋ же и аще сꙋждꙋ азъ, сꙋдъ мои истиннен есть. Яко едінъ нѣсмь, но азъ и пославыи мѧ Ѿць. И в законѣ же вашемъ писано есть. Яко двою чл҃кꙋ свѣдѣтельство истинно есть. Азъ есмь свѣдѣтельствꙋаи о мнѣ самомъ, и свѣдѣтельствꙋетъ о мнѣ пославыⷨ мѧ Ѿць. Глахꙋ же емꙋ гдѣ есть Ѿць твои; Ѿвѣща іс. Ни мене не вѣсте ни Ѿца моего. Аще мѧ бысте вѣдѣли, и Ѿца моего вѣдали бысте. Сіа глы гла іс (...) и никто же не ⷮл его, яко не пришелъ часъ его. б...с Аз же зане истинꙋ глю, не вѣрꙋете мнѣ. Кто Ѿ вас обличаетъ мѧ о грѣсѣ; аще ли истинꙋ глю, почто вы не вѣрꙋете мнѣ; ⷩ иже есть Ѿ ба, глы бжіа послꙋшаетъ. Сего ради вы не послꙋшаете, яко не Ѿ ба нѣсте.**

Извет: **а затѣⷨ прошꙋ ваⷭ с ласкою смотрите тово сами что праⷡды лжею | победиⷮⷮ не можете потомꙋ коⷧко ꙋ ваⷭ есть лжи и клеветы на меня к обоⷧганю | а ꙋ меня боⷧши тово есть правды и роⷥныⷯ свидѣтеⷧствъ к оправданию (...) а нне | коли о мнѣ саⷨ чаⷭ показꙋеⷮ и праⷡдꙋ мою многие свидѣтеⷧства иⷥясняюⷮ (...) меня праⷡда моѧ сохраннла во здравїи і в чести цѣла (...) тоⷧко треба попоⷨнить бга и свою дшꙋ и правеⷣноⷨ страⷲноⷨ сꙋⷣ бжеⷨ а оⷮворит | срⷣце і вынятн хриⷭтияⷩскꙋю совесть которая не тоⷧко всѣⷯ тѣⷯ моиⷯ вышеъпомянꙋтыⷯ свидѣтеⷧствъ но и ста тысячь свидѣтелеⷨ лꙋⷮчи есть сами вы | боⷧши меня знаете (...) еⷨ бгъ свидѣтеⷧ | і ваши дши чемꙋ * вы меня не поⷥнаете и свидѣтеⷧствоⷨ моиⷨ не вѣрꙋете | воистиннꙋ есте невѣⷬные люди хотя ⷭ оⷮць моⷨ гⷭдрь црь оⷮ меⷬтвыⷯ | встаⷧ ни ево бы послꙋшалї вы коли такиⷨ свидѣтеⷧствоⷨ кролеⷡскиⷨ | и княжскиⷨ и што сама праⷡда и в неⷥнаемыⷯ позналася не вѣрꙋете и пра|вды слꙋшаⷮ и спрашиваⷮ**

не хочете толко смотрите начала дѣлу а конца ѣы и силы не знаете і в высокоѹмнои своеи глѹпости крѣпяся ожесточаете ѣы ѹпрянство свои и непокорство

- Я знаю своего отца и поступаю по его заветам, если же я отступлю от них и отрекусь, то буду лжецом подобно вам.

Евангелие: **Єсть Ѿцъ мои славлаи ма, его же вы глете, яко бъ нашъ есть, и не познасте его. Аз же вѣмъ его. И аще рекѹ яко не вѣмъ его, бѹдѹ подобенъ вамъ ложъ. Но вѣмъ его, и слово его съблюдаю.**

Извет: **я с своеи ѣы повинности християнско желаю от дша всѣх велелѣпных сыновои вѣнца ѣы росиискаго счастья и доброво здоровя за которых батюшко мои гсдрь црь ѣы пострадал и умер ѕа тѣх и я готов голову свою положит**

- Чтобы подвергнуть сомнению мои слова, вы даже сомневаетесь в моем возрасте.

Евангелие: **Авраамъ Ѿцъ вашъ рад бы былъ, дабы видѣлъ днь мой. И видѣ его и възрадовасѧ. Рѣша же іоудее к немѹ, пѧти десѧат лѣт не оу имаши, и авраама ли еси видѣлъ; рече же имъ іс. Аминь амин глю вамъ, прежде даже авраамъ не бысть, азъ есмь.**

Извет: **а еще і в лѣтех моих сѹмняетес не вѣдя|чи ясново увѣренѧ от ѕаконнои нашеи науки пасхалиї по которої | и считают прошлые старые лѣта и ѹчитают всякого члка ден рожденія | а от тово никоторая лож ѹтаитися не может хотяб хто себѣ лѣт убавіл | или прибавил но все покажется и обличится**

- Вы не верите мне, так как не в силах познать истину, и потому хотите меня убить.

Евангелие: **но ищете мене оубити, яко слово мое не вмѣщаетсѧ въ вы.** ⟨...⟩ **Рече же имъ іс, аще бъ Ѿцъ вашъ бы былъ, любили бысте оубо мене. Азъ бо Ѿ ба изыдохъ, и пріидохъ. Не о себѣ бо пріидохъ, но той мѧ посла. Почто бесѣды моеа не разѹмѣите; яко не можете слышѧти словесе моего. Вы Ѿца вашего діавола есте, и похоти Ѿца вашего хощете творити.**

Извет: **толко вы однѣ | бездѣлничаете хотячи тѣм перед свои гсдремъ выслужитца и плохим своим роѕумом | наскочили те на меня**

безделно (...) однако меня правда моя сохранила во здравиї і в чести цѣла (...) он злодѣиный црь михаило чинил меня мнимым подьячим. Хто батюшка | моево гсдря царя отдал в полон и в крови ево руки свои омочил тѣ руки кровавые | и мнѣ поругалися (...) страхом смерт-ным меня ужасили і так смирили што руки мої были во оковех. чѣп | на шеѣ железа на ногахъ мечь над головою вода под нагамї огон по сторонах | отовсюду страх отовсюду смерть

- Я объявляю о доверенном мне не ради себя и своей славы.

Евангелие: **Азъ бо ѿ ба изыдохъ, и прїидохъ. Не о себѣ бо прїидохъ, но той мя посла. ... Аз же не ищу славы моея, есть ища и суда.**

Извет: **я сам добровольно на славу его црскую приѣхалъ ты и ищу покоя и миру а не ссоры і воины і турсково воиска не потребую**

- Если вы поверите моим словам, то сможете познать истину и станете близкими мне.

Евангелие: **Аще вы пребудете в словесе моемъ, въистину оучиницы мои будете, и разумѣете истину, і истина свободитъ вы.**

Извет: **тот час ї нне пока|зывал и показует меня мнимым подьячим а природным истинным црвчем вашим | і в том шлюс на ваши дши коли тово не было то и мнѣ топере не вѣруите а коли то было | уже я ваш истинной црвчь а вы мои приятелї и слузи толко вы меня познаите | и михаила митрополитова лукавство разумѣите.**

Как видим, доказательства состоят не столько в подборе определенных фактов, сколько в логике их изложения, которая, отсылая читателя к восьмой главе Евангелия от Иоанна, привлекает в свидетели Того, чей авторитет не **толко всѣх тѣх моих выше|помянутых свидѣтелствъ но и ста тысячь свидѣтелей лутчи есть**, и, в конечном итоге, переводит эти доказательства из области реальной (конкретное обсуждение которой было бы невыгодно для саомзванца) в сверхчувственную, требующую веры и основанного на ней познания **неизреченной мати бжиї**.

Активная работа с источниками предполагает наличие определенного комплекса книг и рукописей или, по крайней мере, постоянный доступ к ним. Ясно, что некоторые места из Священного Писания (Псалтири и Евангелия, использовавшихся

при обучении грамоте и читавшихся во время церковной службы), литургических творений (Триоди) Т. Акиндинов знал наизусть. Но в случаях с полемической или нравоучительной литературой или при более сложной работе с текстами присутствие первоисточника было необходимо. Возможно, некоторые книги и рукописи Т. Акиндинов возил с собой. Однако его образ жизни с постоянными и внезапными переездами не позволял иметь при себе большое их количество и диктовал другой метод работы: составление подробных выписок интересующих мест. В прошениях, которые он подавал официальным лицам, нередки просьбы о возврате отобранных у него бумаг: «darneben suplicanto gleicher gestalt meine brieffe von der Cantzeley von E:H:f:durchl: vnterthenigst begehre die alßo (?) laut. ... deitung von einer Person von plöhn wie vihl gelt Johan Wangor nach plön geschickht, darbey vnderschiedliche interpretaciones auß der polnischer Sprache in deusch verdolmetsch Auch lateinsche orauens (orationes?) gleicher gestalt werden gefunden vnder den brieffen etliche Noth wendige quitungen Sarmatica lingua:» («наряду с этим {darneben}, умоляю {suplicanto} равным образом мои бумаги из канцелярии Вашего сиятельства всепокорнейше желаю [получить], каковые [суть] следующие. 〈...〉 Объяснение некоей особы {plöhn?} сколько денег Иоганн Вангор в Польшу послал, [и] при этом различные толкования с польского языка на немецкий переведенные {verdolmetsch – ср. толмач}, также латинские речения {orauens – orationes?} таким же образом обнаруженные среди писем некоторые необходимые {Noth wendige – notwendige} расписки на сарматском языке:»)[51]; **а ꙋ меня бо͡лши тово есть правды и ро͡зныͯ свидѣте͡ствъ к оправданию** 〈...〉 **свидѣте͡ство оͭ по͡ского короля владислава листъ за ево рꙋкою и ѕа | печаͭю великою корүнною к томү * и иные многие списки і выписи с книгъ** (извет, л. 1)[52].

С этой точки зрения представляет особый интерес сохранившееся в фондах РГАДА письмо Т. Акиндинова, содержащее в себе комплекс выписок из труда Мелетия, патриарха Александрийского[53]. Книга Мелетия Александрийского «Десять посланий к неуниатам»[54] была достаточно популярна. Так, в статье **ѡ премененїи. календара**, помещенной перед Псалтирью с восследованием[55], составленной **снисканїем же | ѿ стыхъ бж͡твеныͯ писанíй, и троү|домъ, мнѡгогрѣшнаго хоүж͡дшаго | въ хр͡тїанехъ, оүбогаго**

василїа. |[56], послания Мелетия привлекаются как авторитетное свидетельство богопротивности нового календаря: яко же стѣйшїй мелетїе великїй || протосиггелъ і архимандритъ, ннѣ * | блгⷣтїю бжїю и патрїархъ алеѯаⷩдрїй|скїй по даⷩней емѹ премⷣрости ѿ стго | дха просвѣтившима, о всѣхъ сихъ | по тонкоу написа. Въ време в не же | новый календаръ составлѧти начи|нашеса. Обличаа бгопротивное то | сѹеоумное творенїе ихъ. Показѹющⷱ | ѿ стыхъ писанїй сице глетъ[57]. Далее идет сокращенное изложение посланий Мелетия, в том числе и тех, которые привлекли внимание Т. Акиндинова: о вычислении дня весеннего равноденствия и праздновании Пасхи. Всего в письме самозванца[58] из посланий Мелетия выписано семь фрагментов. Три из третьего послания: л. 54; л. 56 об.–58 об.; л. 62–64; два – из шестого: л. 112; л. 114 об.–115; по одному – из четвертого: л. 82–82 об.; и пятого: л. 101–103 об. Соответственно в письме Т. Акиндинова: л. 15, л. 17–18, л. 15–17; л. 17 (оба отрывка из шестого послания); л. 17; л. 18–19. Стоит отметить дифференциацию материала по степени важности: если одна часть выписок является практически дословной, с небольшой языковой правкой, то другая – выделением наиболее важных моментов, по сути – конспективным изложением содержания. К этим последним относятся два фрагмента: л. 56 об.–58 об. из третьего послания (исчисление дня равноденствия), и л. 101–103 об. (изложение иерархии греческих церковных чинов).

Ниже приведены примеры выписок первого (дословного) и второго (сокращенного) типов. Знаком | обозначен конец строки, || конец листа, в скобки { } заключены выпущенные части текста. В тексте Мелетия подчеркнуты выбранные Т. Акиндиновым места.

Выписки первого типа.

Письмо Т. Акиндинова, л. 15	*Третье послание Мелетия, л. 54*[59]
бываеⷮ же весенно но ѵбо раⷡноⷣеⷩствне | восходящѹ слнцѹ на полѹнощныя страны | оⷮ южныⷯ ѕнаменнї и свѣтлотворящь по свѣ|тованнї зимноⷨ лѣтнї начатокъ пришеⷣшѵ | на овенъ, с подосреⷣны-	Бываетъ же весенное оѵбо равно|деньствїе въсходащѹ слнцоѵ | на полоѵнощныа части ѿ южныⷯ | знаменїи, и свѣтлотворащъ | по сѣтованїю зиⷨномѹ лѣтнїй | начатокъ, пришедшѹ на овеⷩ, | сладо-

ми на" зарями во"де|лѣнненшими насиявшу і веснꙋ же прино|сящꙋ творит же паки сие великое светило | равноде"ствие весенное,	**сердечныѧ намъ, зарами | въжделеннѣйшими насїаваю|щоу, и весноу же приносащꙋ. | творитъ же паки се великое свѣ|тило равноденьствїе весенное, |**

Выписки второго типа.

Письмо Т. Акиндинова, л. 18–19: **.А. великиї ико\|номъ .В. великиї сокела^рн^" .Г. сосꙋ^до^\| хранитель .Д. книгохраните^л^ .Є. саке\|ле" .Ѕ. претекъ во еже защищати \| плѣнники и сꙋдия о^б^виновенны^х^ веще" \| сиї седятъ в бж^с^твенно" и свщенномъ \| сидоне. {собо^р^}.**

Пятое послание Мелетия Александрийского, л. 101–103 об.: **{а еже ѿ причта къ дроугъ \| дроугꙋ имꙋтъ нѣкое разсꙋженіе, благочинїа всѧ. Дващи бо ꙋчинени бышѧ, патеріцами \| негли подобащесѧ телеси чюв\|ство", ими * і живе" и двіже"сѧ, і еже \| помысла в дѣло приводи". Кождаа \| патеріцами своихъ иматъ. \| Єстъ же. \|\| Первая патерица. \|} <u>Великїй икономъ</u> {, съдержай \| всѧ стѧжанїа црковнаѧ, и весь \| приходъ ѿ нихъ. И потребнаа \| дѣетъ стителю и цркви. \|} <u>Великїй сакеларїй</u> {, держай моу\|жескїа и женскїа монастыри. \| Имѣѧ помощника на се, начал\|ника монастыремъ. \| Велікїй} <u>съсꙋдохраните^л^</u> {, імѣай \| съсоуды црквныѧ. \|} <u>Книгохранитель</u> {,ꙁ держай црко\|вныа книжныѧ оправданїа, сꙋ\|дїа всѣхъ правъ црковныхъ, \| имѣай браче^н^ныѧ вины. Но і въ \| прочыхъ причетникѡвъ вина^х^ \| ѿмститель, яко деснаа стлев^е^ \| рꙋка.} <u>Сакелїй,</u> {держай съсѡр\|ныѧ цркви, и вещи златыѧ. \|} <u>Протекдикъ, въ еже защища\|ти плѣнникы, и сꙋдїа обвїно\|\|веныхъ вещей. Сїи сѣдатъ</u> \| <u>въ бж^с^твеномъ и сщеномъ сино\|дѣ</u> {съ архїереомъ. \|}**

Как видим, Т. Акиндинов выработал свою систему работы с интересующими его текстами, составляя целые подборки выписок для дальнейшего использования. Однако возможно, что писал послания по подобранным выпискам или заранее составленным образцам не сам Т. Акиндинов, а его слуга Константин Конюхов. Скорее всего, именно в этом смысле следует понимать следующее место из письма самозванца: «Писал к тебѣ три грамоткі: знаемъ, что тебѣ мимо уші не пойдет, али писамцо сердцу дойдет, и нішто мимо дѣло учинит не возможешь и не похочешь для себя а и за нас, как тебя Богъ наставить з готмово (?)

составляти по времени смотря, што оставлено на твоей волі, а указу к тебѣ не посылаю» (с. 79)[60].

Подведем некоторые итоги. Письма Т. Акиндинова являлись важным элементом его самозванческого сценария: сам факт оживленной переписки с официальными лицами, знакомыми и слугами делал его персону более значительной. Кроме того, послания, предваряющие его приезд, создавали определенный образ самозванца в умах получателей, задавая нужный ему тон последующего восприятия. Приемы, применяемые им в письмах, разнообразны. Одним из них было использование чужих текстов: в виде прямых цитат как способа наиболее экономичного и изящного выражения необходимого содержания; цитат как отсылок к окружающему их тексту, причем последний создавал «второй план», прояснявший и договаривавший то, что не называлось прямо; кроме того, источник использовался как модель для построения собственного текста, «просвечивая» через него и порождая нужные аллюзии. В двух последних случаях построение читателем соответствующих ассоциативных рядов, восхождение к подразумеваемому оригиналу обладало дополнительной доказательной силой, поскольку воспринималось в качестве собственных умозаключений. Круг текстов, знакомство с которыми обнаруживают письма самозванца, не очень широк: в него входит Священное Писание, богослужебные книги, полемическая и нравоучительная литература, предисловия и похвальные эпиграммы. Поэтому допустимо предположить, что воздействие писем Т. Акиндинова связано не столько с разнообразием и богатством цитат, сколько с особым типом их использования, для которого важна как раз общеизвестность и авторитетность источника. Активная работа с текстами предполагает применение определенных филологических навыков, наличие которых доказывают сохранившиеся письма самозванца: формирование комплекса выписок, умелое манипулирование ими, линвгистическая правка избранных фрагментов, составление заготовок для будущих посланий.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Большая часть текстов Т. Акиндинова хранится в РГАДА и в архиве Шлезвига; пять — в архиве Дубровника, три — в архиве Югославянской Академии наук; по одному — в архиве Ватикана, Королевском шведском архиве, Таллиннском городском архиве.

[2] Впервые это предположение было выдвинуто В. А. Мошиным в статье «Из истории сношений римской курии, России и южных славян в середине XVII века» в кн.: Международные связи России до XVII века / Под ред. А. А. Зимина и В. Т. Пашуто. М., 1961. С. 509.

[3] 7159/1651 июня 16 — декабря 7. Книга в полдесть, содержащая: отпуск в Швецию в гонцах подьячего Герасима Головина и толмача Нечая Дрябина с тремя государевыми к королеве Христине грамотами о крымских вестях чрез переводчика Розелинта сообщенных, о употребляемых королевою вновь прибылых титулах, и о долгу Крафтовом — тут же и статейный бытности его тамо список // Фонд 96, Сношения России с Швецией, опись 1, 1651, № 31.

[4] 1649 мая 9 — 1650 декабря 8. Статейный список посыланного из Москвы Паисием патриархом иерусалимским для описания святых мест и греческих церковных обрядов Троицкого Сергиева Богоявленского монастыря строителя старца Арсения Суханова и дьякона Ионы Маленького // РГАДА, фонд 52, Сношения России с Грецией, опись 1, 1649, № 8. Л. 1—34. Опубликовано в: Воссоединение Украины с Россией: Документы и материалы: В 3 т. Т. 2: 1648—1651 годы. М., 1953. № 76. С. 180—193. Цит. по изд. С. 183.

[5] Новый Завет с Псалтирью. Евье: Тип. Виленского братства, 1611. Л. 68 об.

[6] Извет Т. Анкидинова, переписанный 11 декабря 1648 года в Константинополе // РГАДА, фонд 149, опись 1, № 73, лл. 1—6. Список.

[7] Новый Завет с Псалтирью. Л. 74 об.

[8] Извет Т. Анкидинова, переписанный 11 декабря 1648 года в Константинополе // РГАДА, фонд 149, опись 1, № 73, л. 1—6. Список.

[9] Новый Завет с Псалтирью. Л. 7.

[10] Письмо Т. Акиндинова князю Василию Яковлевичу Унковскому от 7 октября 1650/1651 года в Чигирин // РГАДА, фонд 229, опись 1, № 8, л. 102. Оригинал.

[11] Письмо Т. Акиндинова к И. П. Розенлинту от 8 октября 1651 года в Стокгольм. *С. В. Соловьев.* Тимошка Акиндинов (XI самозванец), статья первая // Финский вестник, учено-литературный журнал. Т. XIII. СПб., 1847. С. 30—31.

[12] Библия, сиречь книги Ветхаго и Новаго Завета по языку словенску. Острог, 1581. Л. 28 об.

[13] Письмо Т. Акиндинова Петру Белоусову из Ревеля в Ругодив (?) от 16 ноября 1651 года // РГАДА, фонд 96, опись 1, 1652, № 2, л. 22а–24. Список сделан Максимом Воскобойниковым в Ругодиве в ноябре-январе 1651/1652 года с оригинала.

[14] Библия... Л. 30 об.

[15] Извет Т. Анкидинова, переписанный 11 декабря 1648 года в Константинополе // РГАДА, фонд 149, опись 1, № 73, л. 1–6. Список. Вирши – л. 4–6.

[16] Библия... Л. 47.

[17] Письмо Т. Акиндинова князю Милютину от 6 июня 1648 года из Рима // Српско-Далматински магазин. Задар, 1851. С. 170–173.

[18] Библия... Л. 39.

[19] Письмо Т. Акиндинова князю Василию Яковлевичу Унковскому от 7 октября 1650/1651 года в Чигирин // РГАДА, фонд 229, опись 1, № 8, л. 102. Оригинал.

[20] Библия... Л. 58.

[21] Письмо Т. Акиндинова князю Милютину... С. 170–173.

[22] Библия... Л. 54.

[23] Письмо Т. Акиндинова князю Семену Васильевичу Прозоровскому // РГАДА, фонд 149, опись 1, № 75, л. 7–8. Список.

[24] Библия... Л. 24.

[25] Письмо Т. Акиндинова Петру Белоусову из Ревеля в Ругодив (?) от 16 ноября 1651 года // РГАДА, фонд 96, опись 1, 1652, № 2, л. 22а–24. Список сделан Максимом Воскобойниковым в Ругодиве в ноябре-январе 1651/1652 года с оригинала.

[26] Библия... Л. 40 об.

[27] Благодарственное письмо, данное Т. Акиндиновым Анастасию Миляндру в Венеции 26 октября 1648 года // РГАДА, фонд 149, опись 1, № 74, л. 1–2. Оригинал.

[28] Библия... Л. 31.

[29] Извет Т. Анкидинова, переписанный 11 декабря 1648 года в Константинополе // РГАДА, фонд 149, опись 1, № 73, л. 1–6. Список.

[30] Триодь постная. Киев: Тип. Киево-Печерской Лавры, 15/II, 1627, л. 179–189.

[31] Рекомендательная грамота, написанная Т. Акиндиновым 20 февраля 1648 года в городе Пипер и подтвержденная сербскими официальными лицами 21 февраля 1648 года // РГАДА, фонд 96, Сношения России со Швецией, опись 1, 1651, № 7, л. 20–28. Список, сделанный Г. Головниным. Указанная цитата из Канона Андрея Критского восходит к Откровению Иоанна Богослова (10: 9–10). Поэтому возможно предположение о прямом, а не опосредованном использовании отрывка из Апокалипсиса в тексте Т. Акиндинова.

[32] Триодь постная. Л. 179–189.

[33] Письмо Т. Акиндинова к пану Збигневу Згорая Горайскому, пану Хелмскому, старосте каменецкому // РГАДА, фонд 96, Сношения России со Швецией, опись 1, 1652, № 2, л. 180–181.

[34] Жалоба Т. Акиндинова от 13 сентября 1651 года ратушному градскому суду на колыванского гражданина Ю. Вилкина // Tallinna Linnaarhiiv, фонд 230, опись 1, № В.Н.30, л. 38–39. Подлинник.

[35] Триодь постная. Л. 179–189.

[36] Письмо Т. Акиндинова к Константину Конюховскому из Ревеля в Стокгольм (?) август-сентябрь 1651 года. РГАДА, фонд 96, опись 1, 1651, № 7, л. 9–12. Список, сделанный подьячим Г. Головниным в Швеции.

[37] К используемым Т. Акиндиновым книгам относятся: [*Александр Митура*] Везерунк цнот превелебного в Бозе его милости, господина отца Елисея Плетенецкого, архимандрита киевского монастыря Печарского и проч. Киев: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1618; *Адельфотис.* Грамматика доброглаголивого еллинославенскаго языка совершенного искуства осми частей слова ко наказанию многоименитому российскому роду. Львов: Тип. братская, 1591; *Андрей, епископ Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис. 1-е изд., Киев: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1625; Библия, сиречь книги ветхаго и новаго завета по языку словенску. Острог, 1581; Библия. Новый Завет с Псалтырью. Евье: Тип. обители сошествия Святого Духа, 1641; Диоптра альбо зерцало и выражение живота людского на томъ свете. Евье: Тип. обители сошествия Святого Духа, 1612; Евангелие учительное. 2-е изд., Рохманово, 9/XI 1619; *Кирилл Транквиллион* (*Ставровецкий*). Перло многоценное. Чернигов, 7/IX 1646; Лекарство о плоспалый умысл человечий а особливе на затверделые сердца людские заведеные светом, альбо якими грехами. Божественнаго Иоанна Златоустаго до Федора мниха, а особе его до кождого человека, кто в яком коль век есть греху. Острог, 29/VII 1607; Лист Мелетия святейшего патриарха александрийского до велебного епископа ипатия Потея будучого еще на тот час епископа володимерского о отступлении его з напоминанием отцевским до него писаный. Дермань, 6/II 1605; *Мелетий, патриарх Александрийский.* Послания. Острог, 11/VI 1598; Новый Завет с Псалтирью. Евье: Тип. Виленского Братства, 1611; Псалтирь с восследованием. Острог, 1598; Триодь постная. Киев: Тип. Киево-Печерской Лавры, 15/II, 1627.

[38] Украïньска поезія, конець XVI–XVII в. Киев, 1978. С. 343.

[39] Извет Т. Анкидинова, переписанный 11 декабря 1648 года в Константинополе // РГАДА, фонд 149, опись 1, № 73, л. 1–6. Список. Вирши – л. 4–6.

[40] *Андрей, еп. Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис. 1-е изд. Киев: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1625. – 2° [16], 156 с. Л. 3.

[41] Извет Т. Анкидинова, переписанный 11 декабря 1648 года в Константинополе // РГАДА, фонд 149, опись 1, № 73, л. 1–6. Список. Вирши – л. 4–6.

[42] Диоптра альбо зерцало и выражение живота людского на томъ свете. Евье: Тип. обители сошествия Святого Духа, 1612.

[43] Диоптра... Л. 1.

[44] Первоисточником является стих из Псалтири: **мнѣ иноплеменницы покоришаса. Кто въведе҇ ма въ градъ ѡбстоанїа или кто настави҇ ма до ідꙋмеа; не ты ли Бже ѿринꙋвый насъ, и не изыйдеши Бже въ силахъ нашихъ** (псалом 107: 11–12).

[45] Князь Василий Яковлевич Унковский и подьячий Яков Козлов.

[46] РГАДА, фонд 229, опись 1, 1651, № 7. О посылке в Запорожье к гетману Хмельницкому Василия Унковского и Якова Козлова для переговоров о состоянии запорожского войска, отпуске с грамот гетмана Хмельницкого, писанных в Чигирине 1650 году, о свободном пропуске посланных от них к Его Величеству. Л. 87–130. Статейный список В. Я. Унковского и Я. Козлова // РГАДА, фонд 229, опись 1, № 8. Об отправлении в Чигирин дворянина Неронова ко гетману Запорожскому Богдану Хмельницкому с милостивым словом и с подарками и о возвращении его назад. Л. 151–223. Статейный список В. Я. Унковского и Я. Козлова. Статейный список разделен на две части, причем начало списка в № 8, продолжение в № 7. Напечатано в: Воссоединение Украины с Россией... Т. 2. 1648–1651 гг. М., 1953. № 181. С. 410–442. Цит. по изд. С. 416.

[47] В росписи соболям отмечено: «Дан соболь Левку киевленину для тово, что он государю служил» (РГАДА, фонд 229, опись 1, № 7, л. 220; Воссоединение Украины с Россией... Т. 2. № 181. С. 442).

[48] Там же. С. 416.

[49] Этот документ сохранился без начала, поэтому название, данное самим Т. Акиндиновым, неизвестно. Приведенный заголовок был дан или Алферием Кузовлевым, послом в Царьграде, который доставил извет в Москву, или уже непосредственно в архиве при описании дела.

[50] Отдельно вирши были напечатаны А. М. Панченко в: Русская силлабическая поэзия 17–18 веков. Л., 1970. С. 85–90, 366 (с. 85–86, 366–комментарии, с. 87–90 – текст виршей). Весь текст извета опубликован: *Симченко Ю. Б.* Лже-Шуйский 2: Православный, мусульманин, католик, протестант / Русские историко-этнографические очерки. М., 1997. С. 32–41, очевидно по списку, сделанному Ю. Б. Синченко в 1955 г. Вирши воспроизведены по тексту публикации в книге «Русская силлабическая поэзия». Публикация осуществлена в память о Ю. Б. Симченко.

[51] Прошение Т. Акиндинова князю Шлезвиг-Голштинскому // Landesarchiv Schleswig-Holstein. Фонд Verzöge von Schleswig-Holstein-Gottorf. № 1500. 1652–1653. Timoska Ankidenow. Л. 189. Транслитерация Е. Е. Рычаловского, перевод Е. М. Лысенко.

[52] Извет Т. Анкидинова, переписанный 11 декабря 1648 года в Константинополе // РГАДА, фонд 149, опись 1, № 73, л. 1–6. Список.

[53] Наиболее подробное изложение жизни и трудов Мелетия, патриарха Александрийского (5.8.1590–13.9.1601), в энциклопедии ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ ΕΓΚΥΚΛΟΠΑΙΔΕΙΑ. Т. 8. Р. 950–956. Там же обширная библиография.

[54] Мелетий, патриарх Александрийский. Послания. Острог, 11/VI 1598.

[55] Псалтирь с восследованием. Острог, 1598. Л. 34 об.–38 об.

[56] Там же. Л. 438 об.

[57] Там же. Л. 35 об.–36.

[58] РГАДА, фонд 96, опись 1, 1651, № 7, л. 13–19.

[59] *Мелетий, патриарх Александрийский.* Десять посланий неуниатам. Острог, 11/VI 1598.

[60] Письмо Т. Акиндинова К. Конюхову от 12 июля 1648 года из Рима в Дубровник. Адрес латиницей: «Komorniku nascemu Kostantiu». Хранится в Архиве Югославянской академии наук, фонд «Ćir. VIII. Ruske ćirilske isprave», № 3. Найдено и впервые полностью опубликовано В. А. Мошиным в ст.: Prepiska ruskog samozvanca Ivana-Timoške Akundinova s Dubrovnikom. G. 1648 // Historijski zbornik. G. V. Broj 1–2. Zagreb. 1952. S. 71–84. Фотокопия начала письма (с неверной датировкой – 1645 год, и ошибочным чтением отчества К. Конюхова: Добринович вместо Евдокимович): *V. Mošin.* Ćirilski rukopisi Jugoslavenske Akademije. Dio 2. № 172. Beograd, 1952. S. 145.

Н. Б. Карданова

ГРАМОТА ЦАРЯ АЛЕКСЕЯ МИХАЙЛОВИЧА И СОВРЕМЕННЫЙ ЕЙ ПЕРЕВОД НА ИТАЛЬЯНСКИЙ ЯЗЫК

Грамота русского царя Алексея Михайловича венецианскому дожу Франческо Молине[1] и современный ей перевод на итальянский язык хранятся в Государственном архиве г. Венеции[2]. Эти документы известны исследователям, однако полностью публикуются впервые (см. Приложение). В предлагаемой статье предпринимается попытка проанализировать особенности итальянского перевода древнерусского текста – ведь перевод выполнял функции дипломатического документа.

Грамота Алексея Михаловича венецианскому дожу Франческо Молине датируется ноябрем 1655 г.[3] Среди царских титулов читаем: «великий князь литовский, смоленский, волынский», «Белой России самодержец». Эти земли были присоединены в результате последней русско-польской кампании, из которой царь только что возвратился в Москву. Как известно, Россия оказалась вовлечена в войну с Польшей после того, как на земском соборе в Москве 1 октября 1653 г. было решено принять в подданство Малороссию во главе с казацким гетманом Богданом Хмельницким.

О взаимоотношениях Москвы и Хмельницкого В. О. Ключевский писал: «Не понимая друг друга и не доверяя одна другой, обе стороны во взаимных сношениях говорили не то, что думали, и делали то, чего не желали. Богдан ждал от Москвы открытого разрыва с Польшей и военного удара на нее с востока, чтобы освободить Малороссию и взять ее под свою руку, а москов-

ская дипломатия, не разрывая с Польшей, с тонким рассчетом поджидала, пока казаки своими победами доконают ляхов и заставят их отступиться от мятежного края, чтобы тогда легально, не нарушая вечного мира с Польшей, присоединить Малую Русь к Великой. 〈...〉 Очевидно, московское правительство, присоединив Малороссию, увидело себя в тамошних отношениях, как в темном лесу. Зато малороссийский вопрос, так криво поставленный обеими сторонами, затруднил и испортил внешнюю политику Москвы на несколько десятилетий, погрузил ее в невылазные малороссийские дрязги, раздробил ее силы в борьбе с Польшей, заставил ее отказаться от Литвы, и от Белоруссии с Волынью и Подолией и еле-еле дал возможность удержать левобережную Украину с Киевом на той стороне Днепра. После этих потерь Москва могла повторить про себя самое слова, какие однажды сказал, заплакав, Б. Хмельницкий в упрек ей за неподание помощи вовремя: "Не того мне хотелось и не так было тому делу быть"» [4].

Что касается Венеции, то именно в этой сложной для России ситуации дож рассчитывал на содействие царя в борьбе с Оттоманской империей, искал союзника в его лице и дополнительную, военную силу в лице казаков. С этой целью венецианский посланник Альберто Вимина (1603–1667) прибыл в Россию, где находился с июня по декабрь 1655 г., сначала в Ладоге, Пскове и Новгороде, затем – в Смоленске, где с 6 августа по 21 сентября он ожидал аудиенции, в Литве и снова в Смоленске. С царем он так и не встретился: на прием 22 декабря Вимина не смог прибыть из-за болезни и высокой температуры и вынужден был вести переговоры через дьяка Томила Перфирьева. О своих перемещениях в России и о ходе переговоров Вимина сообщал в письмах [5] к Баттиста Нани – венецианскому послу при дворе императора Священной Римской империи; в России он написал также «Краткое описание победы Московского оружия над польским в Литве» [6] о литовской кампании русского царя в 1654–55 гг.; затем, в 1656 г., подготовил «Реляцию о происхождении и нравах казаков, написанную в 1656 году» [7], в 1657 г. закончил «Реляцию о Московии, где говорится о местоположении сей империи, ее климате, нравах, религии, правительстве, силе и богатствах» [8].

О том, насколько мало в России знали государственное устройство Венецианской республики, можно судить по тем вопросам, которые в первый день переговоров Томил Перфирьев задал венецианскому посланнику:

Дьяк, достав из своего свертка лист бумаги, зачитал мне первый вопрос: «Сколько лет Светлейшая республика воюет с турками?» Я ответил, что завершилась одиннадцатая кампания. Тогда он спросил, одна она воюет или же ее поддерживают другие государи. Я ответил: «Одна». – «Находится ли она под протекторатом другого государства?» Я ответил, что нет, что Светлейшая республика – суверенное государство. – «Называет ли Франческо Молино в своих письмах какого-либо государя другом или братом?» Я сказал, что это не принято. «Является ли Франческо Молино королем?» Я ответил, что слово *король* противно духу нашей республики и нетерпимо в ней. Но что, тем не менее, Светлейшая Республика владеет королевствами – стариннейшим королевством Кандии и королевством Далмации, поскольку является владетельницей самой прекрасной части последнего – морского побережья, где расположены главнейшие города и крепости, которые теперь настолько отдалены от границ, насколько велико пространство, занятое турками, и где находится крепость Клисса, завоеванная венецианским оружием. Тогда он поинтересовался, как обращаются государи к его светлости. Я ответил: «Светлейший князь». Тогда он спросил, сколькими войсками располагают венецианцы. Я ответил: «Тремя, два из них – сухопутные, одно находится в Кандии, другое – в Далмации, третье – морской флот – многочисленный, дорогостоящий и сильный по сравнению с обычными войсками, наводящий ужас на турков, которые не раз терпели от него поражение». Тогда он поинтересовался, велика ли территория, на которую распространяется власть Венеции. Я ответил, что территория эта – по суше и по морю – огромна, что венецианцы – хозяева Адриатики, Эгейского моря, где принадлежат им главные острова Греции – самые известные, самые богатые. Тогда он спросил, с кем венецианцы граничат, и я назвал все пограничные государства: папа, турки, император, король Испании, герцог Мантуи – огромные границы. Спросил он, находится ли Светлейшая республика в дружественных отношениях с Императором. Я ответил, что да. – «Воевала ли она с ним или с другими государями?» Я ответил, что воевала она со всеми, однако сейчас со всеми живет в мире, если не считать турков [9].

В то же время в вину венецианцам дьяк – надо полагать от лица царя – поставил недостаточное внимание к титулам русского царя:

пожаловался многословно на скудость титулов, которые Светлейшая республика использует при обращении к Его Величеству и перечислил всех великих государей, которые пишут Ему со всеми подобающими титулами. Но я на это ответил, что вызвано это не завистью к заслугам Его Величества, а тем, что трудно собрать сведения обо всех государствах и княжествах столь большой империи, и потому не было возможности все их записать; что Светлейшая республика располагает старинным каталогом, где указаны всевозможные обращения, которые используются в письмах к государям, и потому к Его Величеству не может быть неподобающего обращения, как и к другим величайшим государям, и Его Величество должен верить — сказал я, — что в настоящих письмах обращаются к нему так же, как обращались в посланиях к великому князю Иоанну Васильевичу, по случаю пребывания в Венеции его послов проездом к римскому понтифику Григорию XIII, которые были приняты Венецианским государством со всеми подобающими почестями и одарены с поистине королевской щедростью [10].

В своей грамоте Алексей Михайлович, по-видимому, принял во внимание объяснение Вимины:

Да в грамоте своей к нам, великому государю, к нашему царскому величеству, писали Вы наше царского величества имянованье и титло не по нашему государскому достоинству, не такъ, что нам, великому государю, выше от Бога дано, и какъ мы, великий государь, наше царское величество, свое государское имянованье и титло описуем, и как к нам, великому государю, к нашему царскому величеству, изо окрестных християнских и бусурманских государствъ великие государи цесарь христианский, и султан турскии, и шах персидцкии, и иные государи цари и короли в грамотах своих пишут с полным нашим государским имянованьем и титлы. Толко то мы, великий государь, наше царское величество, положили то на неведение ваше и, показуя к вам нашу государскую дружбу и любов и чая в том от васъ вперед исправленья, того вам в оскорбленье не положили. И вам бы наше царского величества имянованье и титло впред к намъ, великому государю, к нашему царскому величеству, писати против того, какъ в сей нашей царского величества грамоте выше сего писано.

Миссия Вимины не увенчалась успехом. В ответной грамоте Алексея Михайловича, как может убедиться читатель, речь идет только о приеме, оказанном в России венецианскому посланнику, о возможностях развития торговли между Россией и Венецией и, главное, о блестящих военных успехах России в последней

кампании. Упоминания о возможном антитурецком союзе мы не находим – Алексей Михайлович лишь обещает прислать к дожу посла для продолжения разговора:

> А что посланник же твои Албертус о иных делех нашего царского величества з дьякомъ Томилом Перфирьевым говорил твоим словом, и мы, великий государь, наше царское величество, о тех и о иных делех, которые нам, великому государю, нашему царскому величеству, и вашему княжеству належат, пошлем к тебе нашего царского величества посланника и о всем с ним прикажем.

О том, как окончились переговоры, Вимина сообщает в своем письме следующее:

> И перейдя к делу (дьяк. – *Н. К.*) сказал, что Его Величество не может дать мне ответ, поскольку занят войной с поляками. Но что Богу и пресвятой Деве ведомо, когда и каким образом наказана будет дерзость татар, подобно тому, как это произошло с куда более сильными Казанским и Астраханским царствами. Тем не менее, его величество накажет своим боярам заняться этим делом и отправит в Венецию посланника, который сообщит Светлейшей республике решительное намерение его величества. Его ответ не удовлетворил полностью моего любопытства, поскольку заключительная его часть казалась мне слишком общей, и поэтому я, увидев, что он замолчал, попросил его сказать мне, что думает Его Величество о настоящей возможности атаковать турков сейчас, когда они так ослаблены и заняты другими делами, и что сказал Его Величество о возможном участии своих казаков. Но он больше рта не открыл, словно онемел. Собираясь уходить, он добавил только, что Его Величество распорядится, чтобы я вскоре мог уехать, и попрощался со мной [11].

Перевод Грамоты на итальянский

Вимина в своих письмах не уточняет, на каком языке велись переговоры и кто был его переводчиком. Как пишет Алексей Михайлович, Вимина говорил по-итальянски: «А что посланник же твои Албертус о иных делех нашего царского величества з дьякомъ Томилом Перфирьевым говорил твоим словом». Послание дожа было переведено на русский по распоряжению царя: «И мы, великий государь, наше царское величество, пожаловали ево, грамоту вашу велели у него принять, и велели перевесть, и выслушали любително». Перевод грамоты самого Алексея Ми-

хайловича на итальянский был выполнен по просьбе Вимины: по его свидетельству, 4 декабря 1655 г. к нему «пришел дьяк с письменным ответом от великого князя, запечатанным и внутри с переводом на итальянский язык, о котором я просил устно»[12].

Некоторые лексемы, встречающиеся в итальянском тексте, не зафиксированы в «Словаре Академии делла Круска» («Vocabolario degli Accademici della Crusca, 1612») или даны в нем другом значении: «челобитная» — «il riquesto» (нет в Словаре); «перевесть» — «interpretare» (Словарь дает другое значение: «esporre, diciarare il sentimento delle cose» — «выразить значение вещей)»; «пошлина» — «costuma» (значение, данное в Словаре «consuetudine, usanza, rito, cosa usata a farsi» — «обычай, привычка, ритуал»); «поимать» — «inpatronarsi» (нет в Словаре).

Встречаются также грамматические формы, использование которых никак не может быть мотивировано: «che si potessi»; «fra altri citte tanto grandi»; «che piccioli»; «altri mercanzie»; «molti altri forze» наряду с правильной формой «molte injurie»; «damo d'intendere»; «del parte del defunto»; «molti genti»; «nel grand Ducatu» наряду с правильной формой «grand Ducato»; «Siamo presto per andare tornare».

Все это позволяет высказать сомнение в том, что грамоту переводил носитель итальянского языка (вспомним, к примеру, что в Италии устным переводчиком русского посла Ивана Чемоданова, отправленного в Венецию по обещанию Алексея Михайловича, был немец, именуемый в документах Giovanni Sachs, военный, встретивший его в Ливорно и сопровождавший русских посланников в поездке по Италии).

Как представляется, тот, кто вызывался быть устным переводчиком итальянского или российского посланника, кто брался за перевод дипломатических документов, оказывался посредником между двумя культурами, которые чрезвычайно плохо знали друг друга.

Адекватное восприятие бытового поведения как проявления чужой культуры в силу причин разного порядка было затруднено, о чем свидетельствует, в частности, сохранившаяся «Подлинная реляция об образе жизни послов из Московии, прибывших в Венецию в 1656 году 21 января»[13], где речь идет об Иване Чемоданове и его сопровождении:

Они не носят оружие, поскольку говорят, что христианин не должен применять силу, разве что за евангелие. Но один из них носит оружие ⟨...⟩ Они спят без подушек, сбившись в комок — будто свиньи. ⟨...⟩ Если они едят то или иное блюдо, в котором есть бульон, они суют рот в бульон и потягивают его, словно свиньи. Они очень часто выпивают и хотят, чтобы все остальные делали то же самое, и потому почти каждый день пьяны. Достигнув этого состояния, они прыгают, танцуют, поют, бросаются на землю, дерутся. Словом, плохо приходится тому, кто с ними находится. ⟨...⟩ Ходят они тяжело, выпячивают живот вперед, расставив широко ноги ⟨...⟩. Без всякого почтения толкают они всех на своем пути, и вообще никакого уважения не имеют ни к кому, кто бы то ни был. ⟨...⟩ Они хотят знать все о древностях города и все замечают и всему дивятся. Они едят прямо на дороге и все суют себе в рот, и среди прочего — оливы [14].

Все это, однако, не помешало современникам высоко оценить дипломатическую миссию все того же Ивана Чемоданова: «Вели они себя и говорили о деле в высшей степени вежливо, почтительно и аккуратно вопреки ходившим о них толкам, что будто бы они дики и не ведают о добропорядочности» [15].

Неспособностью перейти на другой, отличный от собственного, язык дипломатического церемониала партнера, можно объяснить известный случай, когда Чемоданов, как вспоминает современник, «отказался сесть, заявив, что он должен говорить от лица своего Великого монарха стоя и с непокрытой головой», чем вынудил дожа встать и слушать его стоя [16].

Синтаксис и пунктуация

Переводчик грамоты Алексея Михайловича прежде всего разбил сплошной текст оригинала на 6 основных частей по смыслу — своего рода абзацы, хотя и без отступления от начала страницы, что сразу значительно облегчает восприятие текста: титулы царя; обращение к Франческо Молине; Вимина и переговоры с ним; последняя военная кампания; вопрос о титулах (в русском тексте лишь этот фрагмент отделяет небольшое пространство между словами); заключительная часть.

В грамоте Алексея Михайловича для выделения предложения на письме не используется ни точка, ни заглавная буква. Точка чаще ставится посередине строки и соответствует современной

запятой между однородными членами предложения — к примеру, при перечислении завоеванных городов (см. текст).

Знак, напоминающий запятую, в грамоте изредка соответствует современной запятой между простыми предложениями в составе сложного: «прислал с приставом своим челобитную на письме, что Божиею волею он занемог» (ср.: «А в грамоте своей ⟨...⟩ вы писали что послали к нам»).

Этот же знак намного более регулярно используется в функции точки перед союзами *и, а, да* в начинательно-соединительной функции. Как известно, в древнерусском синтаксисе эти союзы выражали не только присоединительные (*и, да*) или противительные отношения (*а*), как в современном русском языке, но выполняли и так называемую начинательно-соединительную функцию, то есть использовались в начале самостоятельного предложения для связи предложений в тексте (памятники деловой письменности) или для передачи разговорной речи (это и сегодня нетрудно заметить в разговорном русском языке). Если в случае сочинительной связи использование запятой нерегулярно, то в случае начинательно-соединительного союза она встречается постоянно.

По отношению к грамоте вряд ли можно говорить о систематическом употреблении знаков пунктуации: речь идет, как представляется, не столько о применении правил, сколько об их формировании, о том начальном этапе, когда используется один знак, причем используется несистематически как в своей основной функции (главным образом, в функции современной точки — для разделения предложений), так и в функции других знаков.

Аналогичный процесс, к примеру, отразился в ряде письменных памятников в Ломбардии с середины XVI до середины XVII в., где отсутствие пунктуации указывало на уровень общей и языковой культуры автора текста. В текстах людей малообразованных не только не употребляются знаки препинания, но и сам строй предложений представляет собой некоторое сходство с начинательно-соединительными союзами в древнерусском языке[17].

В итальянском тексте использованы точка, запятая и двоеточие.

В итальянской терминологии того времени (пунктуация, как известно, стала предметом обсуждения в Италии начиная с XVI в. в связи с распространением печатных текстов)[18] точка может быть определена как punto fermo (буквально «неподвижная точка»), поскольку следующее за ней предложение всегда начинается с заглавной буквы, в отличие от другой точки — punto mobile (буквально «подвижная точка»), после которой предложение начиналось со строчной буквы.

В переводе запятая использована: при перечислении — «e altri regi e potantati, e molti altri»; в сложном предложении перед сочинительными и подчинительным союзами — «, che da Vs. Sa Illma gli era tradita», «, e dedideriamo di star con voi»; перед сравнением — «sia scritto, come si trova»; перед приложением — «, Duca di Venezia»; перед причастным и деепричастным оборотом — «per riquesto suo, mandato col pristavo», «,essendo interpretata»; перед конструкцией цели — «, per condurlo».

С точки зрения современной пунктуации двоеточие соответствует двоеточию: «sono questi seguenti:»; точке, после которой следует заглавная буква: «: Il quale», «: Cosi' habbiamo inviato»; запятой: «: bramando ancor».

Фразы как единицы текста были вычленены самим переводчиком. Как правило, именно «запятой» перед начинательно-соединительными союзами в русском тексте соответствует точка в итальянском переводе, то есть проходит граница между предложениями.

Начинательно-соединительные союзы *а* и *и* в ряде случаев были переведены при помощи соединительного союза *е* — тем самым была сохранена их соединительная функция: «и мы, государь, наше царское величество, посылали» — «E Noi gran Signore abbiamo mandate».

Однако очень часто они конкретизированы, то есть переведены при помощи подчинительных союзов времени, образа действия или вводящих относительное предложение: «И он, Албертусъ, Томилу Перфильеву деи объявил, что» — «Il qual Alberto Vimini dichiarava che»; «и многие имянитые воеводствы, городы и места и техъ городовъ и месть с уезды в Коруне Полскои, и на Волыни, и по Подолии поимали» — «dopo quella vittoria i nostri anco hanno impatronatosi molti citta, cittadelli e luoghi nella Corona

Polonese, e nella Podolia»; «И по милости всесилнаго и в Троице славимаго Бога, и пречистые Богородицы помощию, и всех святых молитвами мы, великий государь, наше царское величество, учинилис на всей Белои Росии, и на Великом княжстве Литовском, и на Волыни, и по Подолии великим государем» – «Di Maniera ch'adesso per la misericordia della Santissima Trinita', e coll'ajuta della beata Vergine Madre d'Iddio, e inter cessione de tutti gli Santi, noi grand sig:re Nostra mata' Imple siamo adesso grand Sig:re di tutta la Russia bianca e di tutto 'l grand Ducato di Lituania, di Vollinia, e di Podolia»; «И мы, великий государь, наше царское величество, пожаловали ево, грамоту вашу велели у него принять, и велели перевесть, и выслушали любително. А в грамоте своей к нам, великому государю, к нашему царскому величеству, вы писали, что» – «habbiamo dato ordine di ricevere de luij la detta Credenza, la quale essendo interpretata, amicissimamente habbiamo inteso, nella quale a Noi grand Sig:re Nostra Ma:tà Imp:le V.S:a Ill:a ha scritto ch'abbia inviato a Noi grand Sig:re Nostra Ma:tà Imp:le 'l detto Alberto Vimini soggito vostro»; «и гетмана Потоцкого, и Балабана, и иных знатных многих началных людей взяли живых, а Лянскоронскои не со многими досталными людми утекал» – «hanno battuto l'Ottomano de la Corona Polonese Pan Pototzkij, e 'l Pan Landscoronese, 'l Pan Balabanno, y molti altri Generali d'Importanza preso prigeonneri dei quali 'l Pan Landscoronese»; «А посланника вашего Албертуса Вимина мы, великий государь, наше царское величество, пожаловал нашим государским жалованьем, отпустили к вам без задержанья» – «Nostra Ma:tà Imp:le havendo testimoniato ogni nostra gratia imperiale e cortesia a l'Inviato di V. Sia Illma Alberto Vimini, rinviamolo a V. Sia Illma senza ogni tardamento».

Союзы *да, же, только* конкретизированы при помощи временного союза и сочинительных союзов: «Да мы ж, [великий государь, наше царское величество, вам, Францыскусу, князю], объявляем, что мы» – «Dopo questo 〈...〉 damo d'intendere 〈...〉, che»; «Да в грамоте своей к нам, великому государю, к нашему царскому величеству, писали Вы наше царского величества имянованье и титло не по нашему государскому достоинству» – «Ma nelle lettere di Sia Illma a Noi grand Sig:re Nostra Ma:ta Imp:le V. Sia Illma non ha fatto scrivere gli titoli di Nostra Ma:ta Imp:le come apertengono a Noi»; «что посланник же твои Албертус о иных делех нашего царского ве-

личества з дьякомъ Томилом Перфирьевым говорил твоим словом» — «Quanto tocca a l'altre cose, dove 'l vostro inviato Alberto da Vostra parte a Noi grand Sig:re Nostra Ma:ta Imp:le ha dato d'intendere per il nostro Vicecancellario Tomilo Perfilij».

Как представляется, конкретизация начинательно-соединительных союзов свидетельствует о том, что переводчик прежде всего стремился логически упорядочить текст, проясняя, главным образом, временные отношения. Кроме того, очевидна тенденция к объединению простых предложений при помощи подчинительной связи: начинательно-соединительные союзы переведены при помощи присоединительного союза *e* только в том случае, когда их конкретизация невозможна и когда ими логически начинается фраза.

Для передачи собственно сочинительной связи используются союзы *и*, *только*, *также*. Собственно сочинительный союз *только* конкретизирован при помощи противительного союза *ma*, тогда как союз *также* переведен при помощи итальянского эквивалента *anco:* «Толко то мы ⟨...⟩ положили то на неведение ваше и, показуя к вам нашу государскую дружбу и любов и чая в том от васъ вперед исправленья, того вам в оскорбленье не положили» — «Ma noi ⟨...⟩ credendo che V. Sia Illma non l'ha saputo, y ispettando ch'a l avenire sia amegliorato 'l titolo, per dar testimonio dell'Amicitia cpy portiamo a V. Sia Illma habbiamolo inteso e ricevuto tutto al meglio»; «также и в Коруне Полскои по указу нашего царского величества ближней боярин и дворецкои и воеводы Василеи Васильевичь Бутурлинъ с товарыщи ⟨...⟩ карунных гетманов Потоцкого и Лянаскорунского побили» — «Anco nella Corona Polonese, 'l Boijar nostro Majordomo e Woijowoda Vassilio Vassiliowitsch Buturlino con i suoi socii ⟨...⟩, hanno battuto l'Ottomano de la Corona Polonese pan Pototzkij, e 'l Pan Landscoronese».

В грамоте использован ряд подчинительных союзов, выражающих следующие отношения: изъяснительные (союз *что*), временные (союз *как*), определительные (союз *который*), целевые (союз *чтобы*), образа действия (*как*). Они переведены либо при помощи соответствующих подчинительных союзов в итальянском, либо при помощи таких конструкций, как деепричастный оборот, причастный оборот, инфинитивная конструкция: «И как мы, великий государь, наше царское величество, пришли в нашу

государскую оттчину в Смоленескъ, и вашему подданному Албертусу Вимину велели быть у насъ, великого государя, и наши царского величества очи видети вскоре» — «E Noi grand sig:r Nostra Ma:ta Imp:ale essendo ritornato e venuto nella nostra Citta hereditaria di Smolensko, habbiamo in contenente dato ordine di far venir avanti gl' occhi di Nostra Ma:ta Imp:le quel detto vostro Soggito Alberto Vimini»; «Албертус Вимина и прислал с приставом своим челобитную на писме, что Божиею волею он занемог и за болезнью своею у нас, великого государя, быти ему нельзя и чтоб намъ, великому государю, нашему царскому величеству, пожаловати ево, велети у него грамоту вашу, которая с ним послана к нам, великому государю, к нашему царскому величеству, принять, а о делех, которые с нимъ словесно наказаны, велети б к нему прислать и у него выслушать, ково мы, великий государь, наше царское величество, изволимъ» — «Il quale per riquesto suo, mandato col suo Pristavo, ha dato d'intendere a noi Grand. Sig:r Nostra Ma:ta Im:le, che secondo la volonta di Dio essendo amalato, non gli era possibile di venir avanti da Noi, predando, che piacesse a Noi grand Sig:re Nostra Ma:ta Im:le di far ricevere da luij la lettera da Credenza, che da V. S:ia Ill:ma gli era tradita, e dapoi far scoltar pelli nostri Ministri da luij tutto quel die gli era dato in mandate d'esporre di bocca»; «А в грамоте своей к нам, великому государю, к нашему царскому величеству, вы писали, что послали к нам, великому гсударю, к нашему царскому величеству, ево, Албертуса Вимина, подданного своего, доброго и умного человека, которой нам, великому государю, нашему царскому величеству, о ваших княжеских делех будеть известить» — «habbiamo dato ordine di ricevere da luij la detta Credenza, la quale essendo interpretata, amicissimamente habbiamo inteso, nella quale a Noi grand Sig:re Nostra Ma:ta Imp:le V. S:a Ill:a ha scritto ch'abbia inviato a Noi grand Sig:re Nostra Ma:ta Imp:le 'l detto Alberto Vimini soggito vostro, huomo di virtu e isperienza, per a Noi grand Sig:re Nostra Ma:ta Imp:le esporre di bocca 'l negotio a gli commisso»; «Да в грамоте своей писали Вы наше царского величества имянованье и титло не по нашему государскому достоинству, не такъ, что нам, великому государю, свыше от Бога дано, и какъ мы, великий государь, наше царское величество, свое государское имянованье и титло описуем, и как к нам, великому государю, к нашему царскому величеству, изо окрестных христи-

янских и бусурманских государствъ великие государи цесарь христианский, и султан турскии, и шах персидцкии, и иные государи цари и короли в грамотах своих пишут» — «Ma nelle lettere di V. S^{ia} Ill^{ma} a Noi grand Sig:^{re} Nostra Ma:^{ta} Imp:^{le} V. S^{ia} Ill^{ma} non ha fatto scrivere gli titoli di Nostra Ma:^{ta} Imp:^{le} come apertengono a Noi, e com'il Sig:^{re} Iddio a nostri Nostra Ma:^{ta} Imp:^{le} l'ha dato, e come Noi grand Sig:^{re} Nostra Ma:^{ta} Imp:^{le} Imple stessa scriviamo nostro Nome e titoli Imperiali, e com'a Noi grand Sig:^{re} Nostra Ma:^{ta} Imp:^{le} rutti gli Prencipi e Potentati della Christianita', e gl'altri Grand Prencipi e Potentati fora della Christianita', 'l Imperatori Christiano dell'Imperio Romano, 'l Sultano dei Turchi, 'l Schach di Persia, e altri Regi e Potentati, gli quali tutti quanti a Noi scrivono gli nostri titoli intermente».

Ономастика

Русские имена в переводе даны в итальянской огласовке: «Алексеи» — «Alexio»; «Василеи» — «Vassilio». Хотя фамилия дьяка в русском тексте написана по-разному (возможно, описка объяснима спешкой), переводчик использует одну форму: «Томил Перфирьев, Томил Перфильев» — «Tomilo Perfilij». Отчества, не имеющие аналогов в итальянском, транслитерированы. Как и в случае слова «czarewitsch», в транскрипции отчеств «Васильевич», «Федорович» и «Алексеевич» находим немецкое сочетание букв *sch* для передачи русского *ч* и немецкую (польскую?) букву *w* для передачи русского *в*: «Vassiliowitsch», «Federowitsch», «Alexeiowitsch» (ср. «Michailovich»). Фамилия «Хмелницкой» транслитерирована с польского, хоть и несколько искаженно: «Chmielnizky». Отметим, что в письме Вимины есть транскрипция с русского: «Kmielniki» (фамилия, возможно, была записана на слух).

Польские имена даны в итальянской огласовке: «Ян Казимер» (польск. Jan Kazimierz) — «Iano Casimiro»; «Владислав» (польск. Władysław) — «Vladeslao». Польские фамилии «Потоцкой» и «Гонсевскои» транскрибированы с русского: «Потоцкой» (польск. Potocki) — «Pototzkij»; «Гонсевскои» (возможно, польск. Gosiewski) — «Gonzevskij». Первая часть фамилии «Лянаскорунскои» («Лянскоронскои») транслитерирована с немецкого («Land»), а вторая дана с итальянской морфемой *-nese*:

«Landskoronese». Польская фамилия «Radzivill» («Януш Радивил» в грамоте) транслитерирована с польского с польской буквой *l* и с добавлением итальянского окончания: «Radzevillio». В итальянской огласовке дана также фамилия «Балабан» (польск. Balaban): «Balabanno». В переводе искажены итальянские имя и фамилия дожа и фамилия его посла, отчасти оттого, что в грамоте Алексея Михайловича итальянские имена даны в латинской огласовке: «Alberto» — «Албертус»; «Francisco» — «Францыскус». Итальянская фамилия — грамота — перевод: «Francesco Molin» — «Францыскус Молина» — «Francisco Molino»; «Alberto Vimina» — «Албертус Вимина» — «Alberto Vimini».

Топонимика

В тексте грамоты разделены название страны («Росия» и «Русь») и название столицы («Москва»), соответственно, в итальянском переводе находим «Russia» и «Moscovia». Отметим, что для итальянского узуса того времени типично обозначение Российского государства по названию столицы, то есть «Moscovia» (Московия). Так, например, в письмах Вимины Россия обозначена как «Moscovia» (ср. «moscovitics liberalita» — «щедрость Московии»), тогда как город Москва — «Moscova» или «Moscua»[19]: «всеа Великия, и Малыя, и Белыя Росии» — «Majore, Minore y Bianca Russia»; «нашь ⟨...⟩ царствующии град Москву» — «residenza imperiale Moscovia».

«Белая Росия» и «Белая Русь» переведены на итальянский как «Bianca Russia» и «Russia bianca»: «Белыя Росии» — «Bianca Russia»; «всю Белую Русь» — «Tutta la Russia bianca».

Названия польского и литовского государств переведены на итальянский (прилагательное «polonese», возможно, от французского «polonais» — ср. итальянское «polacco»): «в Коруне Полскои» — «nella Corona Polonese» (ср.: «у полского Яна Казимера, кроля» — «Rege di Polonia Iano-Casimiro»); «на Великом княжестве литовском» — «grand Ducato di Lituania».

Литовские топонимы в русском тексте в целом транслитерированы с польского, и эта же форма транслитерирована в итальянском тексте: «Вилно» — «Vilna» (лит. Vilnius, польск. Wilno); «Ковно» — «Kovno» (лит. Kaunas, польск. Kowno); «Троки» —

«Trokij» (лит. Trakaj, польск. Troki). «Олита» — «Olitu» — транслитерирована на итальянский форма русского винительного падежа, употребленная в тексте (лит. Alytus, польск. Olita).

Топонимы, обозначающие русские области и города, как правило, транслитерированы, причем большинство из них отнесено к женскому роду: «пермского» — «di Permia»; «подолского» — «di Podolia»; «ростовского» — «di Rostova»; «мстиславского» — «di Mstislava»; «киевского» — «di Kiovia»; «владимирского» — «di Volodimera».

Появление эпентезы -le- при транслитерации «Псков» («псковскаго») как «Plescovia» может быть объяснено скоплением согласных в ударном слоге или возможной начальной формой «Пльсков».

К мужскому роду отнесены существительные со скоплением согласных: «Полотцкъ» — «Polotzko».

Транскрибированы звуки, обозначенные следующими буквами:

юс малый – *ea* («вятцкого» — «di Weatka»);

ч — *tz* («черниговского» — «di Tzernigovia»);

я – *ia* («ярославского« — «di Iaroslavia»);

бс – *ps* («витебского« — «di Vitepsko»).

В XVII в. при склонении существительного «Новгород» склонялись обе части, его образующие, краткое приагательное «нов-», и существительное «город». При переводе словосочетания «великий князь Новагорода» была транслитерирована представленная в нем форма родительного падежа, как если бы речь шла об именительном падеже: «Grand Duca di Novagrada». Однако в грамоте Алексея Михайловича представлен полногласный вариант — «города», тогда как в переводе находим неполногласную форму — «града» (отметим, что полногласный вариант в сочетании с полной формой прилагательного находим мы в письме Вимины к Нани: «Novigorod»). И наоборот, неполногласная форма *ла* передана как полногласная *olo* при переводе: «Владимерского» — «di Volodimera». Возможно, переводчик был знаком с обеими формами и употребил ту, которая была у него на слуху.

Перевод титулов

Отдельную трудность мог представлять перевод слов, обозначающих такие реалии русской жизни, как титулы царя (именование царя, как мы помним, стало проблемой при переговорах), названия сословий, воинских званий, штатских должностей.

Словосочетание «имянованье и титло» трижды передано как «titoli» («титулы») и лишь в одном случае (Б), когда царь говорит, как он сам пишет свое имя, переведено и слово «имянованье» («Nome» — буквально «имя»): А. «писали Вы наше царского величества имянованье и титло не по нашему государскому достоинству» — «S^ia^ Ill^ma^ noin ha fatto scrivere gli titoli di Nostra Mata' Imple come apertengono a Noi»; Б. «какъ мы 〈...〉 свое государское имянованье и титло описуем» — «come Noi 〈...〉 scriviamo nostro Nome y titoli Imperiali»; В. «государи цари и короли в грамотах своих пишут с полным нашим государским имянованьем и титлы» — «Regi e Potentati, gli quali tutti quanti a Noi scrivono gli nostri titoli interamente»; Г. «И вам бы наше царского величества имянованье и титло впред к намъ, великому государю, к нашему царскому величеству, писати против того, какъ в сей нашей царского величества грамоте выше сего писано» — «desiderando ch'a l'avenire il titolo di nostra Ma ta' Imple sia scritto, come si trova di sopra al comminciamento di questa nostra lettere imperiale».

При переводе на итальянский титулов Алексея Михайловича[20] были переведены те, для которых могли быть найдены итальянские соответствия: «от великого государя» — «Gran Signore»; «великого князя» — «Gran Duca»; «и наследника, и государя, и обладателя» — «Herede, Signore e Dominatore»; «повелителя» — «Imperatore».

При передаче лексемы «самодержец» переводчик использовал лексему «Suol mantenetore»: «всеа Великия, и Малыя, и Белыя Росии самодержца» — «Suol mantenetore di Moscovia».

Специфически русские титулы «царь» и «царевич», «отчич» и «дедич», для которых не было аналогов в итальянском, были транслитерированы: «Otschitsch», «Deditsch». Существительное «царь» при транслитерации могло быть отнесено к существительным мужского рода на *-o* в единственном и множественном числе: «Czar» и «Czaro». Существительное «царевич» транслитери-

ровано в единственном и во множественном числе: «czarewitsch» и «czarewitschi».

Прилагательные, производные от «царь» и «государь» — «царский» и «государский», — переданы при помощи прилагательного «Imperiale», словосочетание «царское величество» — при помощи итальянского эквивалента «maestra' imperiale», причем родительный притяжательный («нашего царского величества») часто передан как «nostro» («наш»): «в нашем государском походе» — «nel Campo nostro Imperiale»; «наша царского величества грамота» — «Nostra lettera Imperiale»; «царское величество»— «Nostra Maestra Imperiale».

Титул «князь» передан как «Duca» при переводе словосочетания «великий князь» («Grand Duca»), «князь венецийский» («Duca di Venezia») и «великий князь литовский» («Gran Duca di Lituania»), но как «Prencipe» при переводе словосочетания «горский князь».

При переводе имени адресата на обратной стороне грамоты «пресветлейшему Францыскусу Молину, Божиею милостию князю Венецеискому и иныхъ» к титулу «Duca di Venezia» («князь венецианский») переводчиком добавлено «Illustrissimo Prencipe» («Светлейший Князь»): «Illustrissimo Prencipe Francisco Molino, Duca di Venezia».

При обозначении владений русского царя конструкции «существительное-титул + прилагательное, образованное от топонима» в переводе соответствует концструкция «существительное-титул + di + существительное-топоним»: «государя и великого князя Новагорода» — «Signore e Grand Duca di Novagrada»; «царя сибирского» — «Czar di Sibiria»; «государя псковскаго» — «Signore di Plescovia».

Переводчик конкретизировал при переводе словосочетания «вся северная страна» как «tutta la Costa verso la mezzanotte» (букв. 'весь берег на севере'), существительное «земля» переведено как «paese» («страна»): «всеа Северныя страны» — «di tutta la Costa verso la mezzanotte».

Калька с русской конструкции дана в том случае, когда переводчик, по всей вероятности, не совсем точно представлял себе название местности: «Czar Vollinskij» (ср. название области и на Волыни — «'l grand Ducato di Vollinia») или название кавказских

народов, воспринятое, возможно, как фамилия: «повелителя и государя Иверские земли карталинскихъ и грузинских царей и Кабардинские земли черкаскихъ и горских князей» — «Signore del paлse d'Iveria: deï Cartalinskij e Grusinskij Czari, e del pa, se di Cabardinia: deï Tzerkaskij e Gorskij Prencipi».

Ср. найденные переводчиком итальянские соответствия при переводе аналогичных грамматических конструкций, когда речь идет об известных ему реалиях: «султан турскии» — «l Sultano dei Turchi»; «шах персидцкии» — «l Schach di Persia».

Титулы «великого князя литовского», «короля польского», «Горских князей», «императора христианского» и других правителей переданы при помощи итальянских соответствий, в том числе и слово «царь» в значении 'правитель' и не указывающее на русского царя: «великого князя литовского» — «Gran Duca di Lituania»; «короля полского» — «Rege di Polonia»; «цесарь христианскии» — «l'Imperatore Christiano»; «и иные государи цари и короли» — «e gl'altri Grand Prencipi e Potentati».

К польским фамилиям переводчиком добавлено слово «pan»: «Балабан» — «pan Balabanno».

При переводе российских должностей и воинских званий были найдены итальянские соответствия. Было транслитерировано на итальянский «пристав» («pristavo») и опущено «сенатори»: «дьяк» — «vicacancellario» (ср. «vicecancelliero» у Вимины); «со многими нашего царского величества ратми, конными и пешими» — «forze d'infanteria e di cavalleria»; «полковники» — «coronelli»; «ротмистры» — «luogotenenti»; «порутчики» — «capitani»; «дворецкои и воевода» — «nostro Majordomo».

На итальянский было транслитерировано множественное число «бояре» «boijari», «боярин» (в единственном числе был убран суффикс *-ин-* «boijar»).

«Гетман» переведено как «Ottomano», когда речь идет о Богдане Хмельницком, но когда речь идет о польских военных, слово передано при помощи слегка искаженного польского эквивалента, — «woijowoda polonese» (ср. польское «wojewoda» или «wojwoda»). Этот же эквивалент — «woijowoda» — дан для русского слова «воевода» (ср. транскрипцию «vaivoda di Plescovia» (буквально «воевода Пскова» в письме Вимины[21]).

Название войска запорожских казаков «с войском запорожским» передано при помощи несколько искаженного польского прилагательного «zaporowski» (другой вариант — «zaporoski»): «armata Saporovska».

Речевой этикет дипломатического послания. Местоименные формы

При обращении к дожу преобладает форма «вы», которая во время правления Алексея Михайловича утверждается в дипломатической переписке царя[22]. Итальянским эквивалентом местоимения «вы» выступает словосочетание «Vostra Signoria Illustrissima», которое в языке XVII в. подразумевало официальные отношения. Притяжательное местоимение «ваш» передано соответствующим притяжательным местоимением в итальянском — «vostro» или оборотом «di Vostra Signoria Illustrissima».

Местоименная форма «ты» («тебе» и «твои») употреблена только в одной фразе (в данном случае сбой мог быть спровоцирован все той же спешкой) — переводчик сохранил форму «Vostra Signoria Illustrissima»: «А что посланник же твои Албертус о иных делех нашего царского величества с дьяком Томилом Перфирьевым говорил твоим словом и мы великий государь наше царское величество о тех и о иных делех которые нам великому государю нашему царскому величеству и вашему княжеству належат пошлем к тебе нашего царского величества посланника и о всем с ним прикажем» — «Quanto tocca a l'altre cose, dove 'l vostro inviato Alberto da Vostra parte a Noi grand Sig:^{re} Nostra Ma ta' Imp le ha dato d'intendere per il nostro Vicecancellario Tomilo Perfilij, importanti a Noi grand Sig:^{re} Nostra Ma ta' Imp le e al pricipato e Dominio di V. S. A Ill ma Noi grand Sig:^{re} Nostra Ma ta' Imp le manderemone a V. S. A Ill'a nostro Inviato, a chi commandaremo tutto quel negotio».

Речевые формулы

1. Формулы для выражения доброго расположения царя, как правило, конкретизированы переводчиком. Значение прилагательного «любителное» (в словосочетании «любителное поздрав-

ление») уточнено при помощи превосходной степени прилагательного «amicissima» (букв. 'в высшей степени дружественное'): «Божиею Милостию от великого государя царя и великого князя Алексея Михаиловича, ⟨...⟩ пресветлеишему Францыскусу Молину, ⟨...⟩ наше царского величества любителное поздравленье» – «Per la gratia di Dio, Noi Grand Signore, Czar, e Grand Duca Alexio Michailovitsch ⟨...⟩ Al Serenissimo Francisco Molino ⟨...⟩ nostra Imperiale e amicissima salutatione». Соответственно, эквивалент для наречия «любително» («выслушали любително») – «amicissimamente» (букв. 'в высшей степени дружественно'): «И мы, великий государь, наше царское величество, пожаловали ево, грамоту вашу велели у него принять, и велели перевесть, и выслушали любително» – «habbiamo dato ordine di ricevere da luij la detta Credenza, la quale essendo interpretata, amicissimamente habbiamo inteso».

Русскому словосочетанию «приимаем в великую любов» [поздравления и добрые пожелания] соответствует подобающее в данном случае по итальянскому речевому этикету «con molti ringraziamenti» («с большой благодарностью»). «И мы, великий государь, наше царское величество, что вы поздравляете нас, великого государя, и желаете нашему царскому величеству беспрестанного счастливого пребывания на наших оружиях и нашему ж добрепохвалному царскому величеству многих счастливых летъ, то от вас приимаем в великую любов» – «Noi grand Sig:^{re} Nostra Ma:^{ta} Imp:^{le} tutti quelli vostri buoni Augurij del felici progressi di nostri armi vittoriosi habbiamo ricevuto con molti ringraziamenti, e desideramo di star con V. S:^{a} Ill:^{a} in buonissima corrispondenza per nostri Inviati: bramando anco a V. S:^{a} Ill:^{a} ogni prosperita' e felicita».

Значение словосочетания «государская дружба и любовь» конкретизировано при помощи существительного «Amicitia» («дружба»): «показуя к вам нашу государскую дружбу и любовь» – «per dar testimonio dell'Amicitia che portiamo a V. S:^{a} Ill:^{ma}». При переводе словосочетания «хотим бытъ с Вами в дружбе и ссылке» переводчик опустил слово «дружба» и компенсировал его значение, уточнив, что переписка должна быть постоянной (буквально «отличной») и то, каким образом она должна вестись («через наших посланников»), – именно так передав дружеское расположение Алексея Михайловича: «и впред мы, великий государь, наше цар-

ское величество, хотим быти с вами в доброй дружбе и в ссылке и желаем вам всякого добра» — «desideramo di star con S. S. a. Ill.a in buonissima corrispondenza per nostri Inviati» («желаем находиться с Вашей светлостью в постоянной [букв. 'отличной'] переписке через наших посланников»).

Пожелание «всякого добра» конкретизировано при помощи подобающей по итальянскому этикету формулы «ogni prosperita' e felicita'» («всяческого процветания и благополучия»): «и желаем вам всякого добра» — «bramando anco a V.S.a Ill.a ogni prosperita' e felicita'».

Аналогично, пожелание «счастливого пребывания на наших оружиях» конкретизировано при помощи итальянской формулы «buoni Auguri dei felici prograssi di nostri Armi vittoriosi» (букв. 'добрые пожелания побед и удач нашему доблестному оружию'): «и потом желаете нашему царскому величеству безпрестанного счасливого пребывания на наших оружиях и нашему ж добропохвалному царскому величеству многие счастливые лета» — «buoni Auguri dei felici progressi di nostri Armi vittoriosi».

Если верить грамоте, царь, прочитав послание дожа, посчитал, что желание дожа поддерживать переписку обусловлено, в конечном счете, победой русских войск, вызвавшей у венецианца целый ряд эмоций, обозначенных в тексте грамоты при помощи лексем «удивление» и «сердечная подвижность». В качестве аналога для «удивления» переводчик предлагает «stima» («уважение» — в синтагме «fa stima grandissima delle vittorie», букв. 'испытывает огромное уважение к победам') и опускает «сердечную подвижность к великой похвале»: «и дивитеся, сколь высоко наше царское величество поднимаем высокославное счасливое одоление наших оружии на недруга нашего; и свою сердечную прямую подвижность к великой похвале и желанию имеете, которую вы всегда с нашим царским величеством в общих ссылках держать будете» — «E che V. S:[a] Ill:[a] fa stima grandissima delle vittorie den nostri felici armi: augurandoci anco piu grandi progressi contra gli nostri nemici: desiderando di star con noi in meglior' corrispondenza».

Алексей Михайлович, ссылаясь на послание дожа, характеризует Альберто Вимину как «доброго и умного человека». Эти качества посланника Светлейшей республики, которые должны

были вызвать доверие царя, переводчиком конкретизированы как «huomo di virtu' e isperienza» (букв. 'человек, обладающий моральными качествами и опытом'», то есть теми достоинствами, которые могли вызвать доверие дожа). Прилагательному «добрый» соответствует лексема «virtu» (букв. 'добродетель' и 'доблесть'), принципиально важная, в частности, для ренессансной культуры, указывающая на следование этическим нормам, тогда как прилагательному «умный» соответствует лексема «isperienza» (букв. 'опыт'), предполагающая адекватное восприятие и поведение в данной сфере деятельности.

Переводчик конкретизирует наречие «честно», указывающее на то, каким должен быть — по распоряжению царя — прием, оказанный венецианскому посланнику, при помощи подобающего в данном случае словосочетания «ricevere con ogni rispetto» (букв. 'принять со всяческим уважением'): Албертуса Вимина «велели принять на рубеже в нашу царского величества отчину во Псковъ честно» — «habbiamo dato ordine di ricevere quel vostro Soggito Alberto Vimini colle vostre lettere con ogni rispetto nella nostra citta Plescovia».

2. Формулы для выражения царской милости, как правило, конкретизированы переводчиком. Для глагола «пожаловати» найдены три конструкции-аналога в соответствии с той или иной речевой ситуацией. «Чтобы нам пожаловати ево велели» — «pregando che piacesse a Noi» (букв.: 'прося, чтобы нам было угодно') — царь передает в косвенной речи просьбу заболевшего Вимины выполнить царский приказ (прислать кого-нибудь для переговоров): «Албертус Вимина и прислал с приставом своим челобитную на писме, что Божиею волею он занемог и за болезнью своею у нас, великого государя, быти ему нельзя и чтоб намъ, великому государю, нашему царскому величеству, пожаловати ево, велети у него грамоту вашу, которая с ним послана к нам, великому государю, к нашему царскому величеству, принять, а о делех, которые с нимъ словесно наказаны, велети б к нему прислать и у него выслушать, ково мы, великий государь, наше царское величество, изволимъ» — «Il quale per riquesti suo, mandate col suo Pristavo, ha dato d'intendere a noi Grand. Sig:re Nostra Ma:ta Im:le, che secondo la volonta di Dio essendo amalato, non gli era

possibile di venir avanti da Noi, pregando, che piacesse a Noi grand Sig:re Nostra Ma:ta Im:le di far ricevere da luij la lettera da Credenza, che da V. Sia Illma gli era tradita, e dapoi far scoltar pelli nostri Ministri da luij tutto quel che gli era dato in mandate d'esporre di bocca».

«Мы [...] пожаловали ево» — «gratificando al suo desio» (букв. 'удовлетворяя его просьбу') — царь выполняет просьбу Вимины: «И мы, великий государь, наше царское величество, пожаловали ево, грамоту вашу велели у него принять, и велели перевесть, и выслушали любително» — «E Noi grand Sig:re Nostra Ma:ta Im:le, gratificando al suo desio, habbiamo dato ordine di ricevere da luij la detta Credenza, la quale essendo interpretata, amicissimamente habbiamo inteso».

На прощанье царь засвидетельствовал Вимине свою благосклонность. Синтагма «жаловать государским жалованьем» передана при помощи существительных «tesimoniare grazia Imperiale e cortesia» (букв. 'засвидетельствовать Нашего Царского Величества милость и любезность'). Как видим, значение существительного «жалованье» должны передать две лексемы: «grazia» (сема 'милостивое отношение') и «cortesia» (сема 'любезное отношение'). Последняя, «cortesia», обозначает норму средневекового этикета («куртуазность») и, вместе с тем, указывает на концепт, фундаментальный для итальянской культуры, прежде всего для культуры человеческих отношений: «А посланника вашего Албертуса Вимина мы, великий государь, наше царское величество, пожаловав нашим государским жалованьем, отпустили к вам без задержанья» — «In tanto Noi grand Sig:re Nostra Ma:ta Im:le, havendo testimoniato ogni nostra gratia Imperiale e cortesia e l'Inviato di V. Sa Ill:ma Alberto Vimini, rinviamolo a V. S:a Ill:ma senza ogni tardamento».

Отметим, что для милостивого выражения «того вам в оскорбленье не положили» (речь идет все о том же недостаточном количестве титулов) в качестве эквивалента переводчик предложил более нейтральное «habbiamolo inteso e ricevuto tutto al meglio» («приняли все наилучшим образом»).

3. Приказ царя. Глагол «велети» конкретизирован при помощи итальянского «dar ordine» (букв. 'отдать приказ'): «И как мы, великий государь, наше царское величество, пришли в нашу государскую вотчину в Смоленескъ, и вашему подданному Алберту-

су Вимину велели быть у насъ, великого государя, и наши царского величества очи видети вскоре» – «E Noi grand sig:^{r} Nostra Ma:^{ta} Im:^{ale} essendo ritornato e venuto nella nostra Citta hereditaria di Smolensko, habbiamo in contenente dato ordine di far venir avanti gl' occhi di Nostra Ma:^{ta} Im:^{le} quel detto vostro Soggito Alberto Vimini».

Глагол «указать» конкретизирован при помощи глагола «ricomandare» (букв. 'препоручить') и добавления «per ben guardarle» (букв. 'чтобы держать их под дозором'), то есть «препоручили быть в столице Вильне и в иных наших городах и держать их под дозором»: «А в нашем царского величества Великого княжества литовского в столном городе Вилне и в иных наших городех указали быть бояром нашим и воеводам со многими нашими ратми» – «havendo ricommandato nel Grand Ducato di Lituania la citta capitale di Vilna, come cosi gl' citta' a i Boiyari e Woijowodi di nostra Ma:^{ta} Imp:^{le} con bastante numero di soldati per ben guardarle».

Глаголы, означающие приказ («указали») и разрешение («позволили») в качестве однородных сказуемых, переданы в итальянском тексте при помощи конструкции с сослагательным наклонением, указывающей на благосклонное отношение говорящего к возможной реальности. По-итальянски фраза звучит как «Мы весьма благосклонны к тому, чтобы Ваши и наши подданные вели торговлю, обмениваясь самыми различными товарами»: «и вашим торговым людем в нашу царского величества сторону со всякими товары ездит указали и торговат всякими товары и менят товары на товары поволили» – «siamo molto ben contenti, che si faccia traffica tra Vostri e nostri soggiti, cambiando e troccando tra loro ogni sorte di Mercanzia».

Отметим, что переводчик генерализировал значение словосочетания «торговые люди» как «soggiti» (букв. 'подданные'), когда речь идет о разрешении торговать на территории России, которое Алексей Михайлович дал венецианским купцам; переводчик уточнил значение слова «пошлина» при помощи двух слов «la costuma e dovana».

Если царь прямо указывает на то, что ждет от дожа «исправленья» (дож должен в будущем исправить свою ошибку и писать титулы Алексея Михайловича так, как Его Величество к тому

привык), переводчик говорит об «усовершенствовании» (букв. 'улучшении') титулов: «чая в том от васъ вперед исправленья» — «ispettando ch'a l avenire sia amegliorato 'l titolo» («ожидая, что титулы при обращении будут более совершенными»).

4. Переводчик счел возможным опустить относящуюся к Вимине формулу «бил челом», которая в итальянском тексте могла казаться излишней (подданный венецианского дожа вправе «бить челом» своему господину, а не чужому): «И билъ челом намъ, великому государю, нашему царскому величеству, подданной вашъ Албертус Вимина и прислал с приставом своим челобитную на писме, что Божиею волею он занемог» — «Il quale per riquesto suo, mandate col suo Pristavo, ha dato d'intendere a noi Grand. Sig:r Nostra Ma:ta Im:le, che secondo la volonta di Dio essendo amalato, non gli era possibile di venir avanti da Noi».

Переводчик опустил указание на то, что Вимина говорил от лица дожа — опущено подразумевающееся само собой «вашим именем»: «и просите (...) во всем, что он вашим имянемъ будет говорить, ему верить» — «E di dar credito a tutto quello ch'il Inviato vostro Alberto Vimini havra d'isporre di bocca».

Переводчик опустил также пожелание-формулу «нашему ж добропохвалному царскому величеству многие счасливые лета», ограничившись пожеланием военных побед: «и потом желаете нашему царскому величеству безпрестанного счасливого пребывания на наших оружиях и нашему ж добропохвалному царскому величеству многие счасливые лета» — «buoni Auguri dei felici progressi di nostri Armi vittoriosi».

Еще переводчик опустил указание на то, что Вимина говорил на иностранном языке («Говорил твоим словом»), видимо, сочтя его несущественным: «А что посланник же твои Албертус о иных делех нашего царского величества з дьякомъ Томилом Перфирьевым говорил твоим словом» — «Quanta tocca a l'altre cose, dove 'l vostro inviato Alberto da Vostra parte a Noi grand Sig:re Nostra Ma:ta Imp:le ha dato d'intendere per il nostro Vicecancellario».

Наконец, переводчик опустил просьбу милостиво принять Вимину — переведена только просьба верить всему тому, о чем он будет говорить: «и просите нашего царского величества, чтоб ево, Албертуса, милостиво принять и во всем, что он вашим имя-

немъ будет говорить, ему верить» — «E di dar credito a tutto quello ch'il Inviato vostro Alberto Vimini havra d'isporre di bocca».

Названия документов

«Слово «челобитная» (то есть письменно изложенная просьба) передано как «riquesto» (букв. 'ходатайство'): «прислал ⟨...⟩ челобитную на писме» — «per riquesto suo». Слово «грамота» в словосочетании «с своею грамотою» («присылали к намъ ⟨...⟩ подданного своего Албертуса Вимина с своею грамотою») переведено как «le vostre lettere» (букв. 'ваши письма'), поскольку предполагается, что у посланника может быть не одно письмо: однако это же слово переведено как «lettera di credenza» и как «la Credenza» (букв. 'верительная грамота'), когда речь идет именно о послании дожа: «чтоб намъ, великому государю, нашему царскому величеству, пожаловати ево, велети у него грамоту вашу, которая с ним послана к нам, великому государю, к нашему царскому величеству, принять и мы ⟨...⟩ грамоту вашу велели у него принять».

На наш взгляд, переводчик стремился избежать всего того, что — в силу разницы между двумя культурами — могло вызвать недоумение адресата и затруднить взаимпонимание между русским царем и венецианским дожем. Необходимо было найти равновесие между языком русского дипломатического церемониала и клише итальянского этикета. Принципиально важное для русского текста значение местоимения «вы» (в сознании противопоставляемого «ты»), которое постепенно оформлялось в русском языке и, в данном случае, указывало на почтительно-дистанцированное отношение царя к адресату грамоты, не могло быть передано при помощи нормированного «Vostra Signoria Illustrissima» («Ваша Светлость»), не несущего никакого дополнительного оттенка почтения. Уважительное отношение к собеседнику как к себе равному отчасти было компенсировано переводчиком при помощи специальной лексики и синтаксиса, над которыми в основном он и работал. Лексика, выражающая «государскую любовь» Алексея Михайловича к дожу, будь она переведена буквально, могда быть воспринята как свидетельство не-

адекватного поведения царя в данной ситуации, даже как фамильярность, отсюда – ее конкретизация при помощи итальянских эквивалентов. Буквальная передача синтаксического строя оригинала и почти полное отсутствие пунктуации могло скомпрометировать оригинал, отсюда – добавление и систематизация пунктуации в тексте перевода, упорядочение синтаксиса и конкретизация начинательно-соединительных союзов. Безусловно, в итальянском переводе своеобразием древнерусского синтаксиса было пожертвовано в пользу более четкой организации предложений в логически связный текст. Однако, по всей вероятности, именно таким образом переводчик стремился достичь необходимой для официального документа ясности и – одновременно – сделать синтаксическую организацию текста соотвтествующей его социальному статусу. Задачей переводчика было выполнить функционально корректный перевод грамоты русского царя, который соответствовал бы нормам итальянского дипломатического этикета, и задача эта, как нам кажется, была решена.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О взаимоотношениях России и Венецианской республики в период правления Алексея Михайловича см., в частности: *Longworth Ph.* Russian-Venetian relations in the Reign of Tsar Aleksey Mikhailovich // The Slavonic and East European Review. 1986. Vol. 64, No. 3. *Crino Anna Maria.* Rapporti culturali, diplomatici e commerciali degli zar di Russia con I granduci di Toscana e Venezia nel Seicento // Annali della Facolta' di Economia e Commercio in Verona. Serie II. 1965–1966. Vol. I.

[2] Archivio di Stato di Venezia. Collegio. Lettere principi. Filza 12.

[3] ASV. Lettere principi. Filza 12.

[4] *Ключевский В. О.* Сочинения: В 9 т. Т. III. М., 1988. С. 111–113.

[5] Письма Вимины хранятся в Венецианском государственном архиве. Опубликованы, в частности, в: *Caccamo D.* Alberto Vimina in Ucraina e nelle «parti settentrionali»: diplomazia e cultura nel Seicento veneto / Europa Orientalis. 1986. Nr. 5. P. 233–283.

[6] Breve racconto dei profitti dell'armi de'Moscoviti contro la Polonia in Lituania.

[7] Relazione del'origine e dei costumi dei Cosacchi fatta l'anno 1656. Опубликована в: *Ferraro G.* Relazione dell'origine e dei costumi dei Cosacchi fatta l'anno 1656. Reggio Emilia, 1890; *Alpago Novella L.* La relazione intorno ai Cosacchi di Alberto Vimina // Archivio Storico de Belluno, Feltre e Cadore. 1934. VI. Рус. пер.: *Молчановский Н.* Донесение венецианца Альберто Ви-

мина о козаках и Б. Хмельницком (1656 г.) // Киевская старина, янв. 1900. XIX. Т. LXVIII.

[8] Relazione della Moscovia, dove si conta il sito di quell'imperio, clima, costumi, religione, governo, forze, ricchezza, etc. Рус. пер.: Известия о Московии // Отечественные записки. 1829. XXXI. № 105. И «Краткое описание», и «Реляция» вошли в антологию сочинений Вимины, опубликованную уже после его смерти (Венеция, 1671).

[9] «il vicecancelliere, cacciata di saccoccia una carticella, leggendo m'interrogo' quanti anni erano che la serenissima republica guerreggia col Turco. Risposi la decorsa esser l'undecima campagna. Se sola guerreggia o vien suffragata da altri prencipi. Risposi sola. S'era raccommandata alla protezione d'alcun potentato. Io dissi di no, ch'essa e' prencipe sovrano. Se Francesco Molino scrivendo chiamava nei titoli alcun prencipe col nome d'amico o di fratello. Dissi di non essere costume. Se Francesco Molino era re. Dissi questo nome di re essere odioso nella republica, e che non era patito, Ma che la serenissima republica possedeva regni, quello di Candia antichissimo e l'altro de'Dalmati, essendo padrona della piu' bella parte di esso, la riviera maritima dove sono le citta' e fortezze piu' principali di tutta la regione, tanto piu' allargati al presente de' confini quant'e' grande lo spazio di terreno occupato al Turco, e la forte piazza di Clissa, espugnata a forza dell'arme veneziane. Cerco' poi il titolo che da'no i prencipi a sua serenita'. Io dissi serenissimo prencipe. Dimando' ancora quanti esserciti aveano i signori veneziani. Dissi tre, due terrestri, l'un in Candia l'altro in Dalmazia, e l'armata per mare numerossissima e formidabile a' Turchi, dalla quale tante volte sono stati battuti, dispendiosa e forte per due giusti esserciti. Cerco' ancora se il dominio veneto occupava gran spazio di paese. Dissi grandissimo, par terra e per mare, padroni dell'Adriatico, padroni dell'Egeo, dove tengono l'isole principali della Grecia, le piu' note, le piu' ricche. Domando' ancora i confinanti, e li recitai tutti, papa, turco, imperatore, re di Spagna, duca di Mantoa, in larghissimi giri. Se la serenissima republica e' amica dell'imperatore. Dissi di si'. S'avea auta guerra con lui o con altri prencipi. Dissi con tutti, ma che adesso, fuorche' col Turco, vivea in pace» (*Caccamo D.* Alberto Vimina in Ucraina... P. 279–280).

[10] [IL vicecancelliero] «si querelo' con molta prolissita' della scarsezza de' titoli dati dalla serenissima republica a sua maesta', commemorando i prencipi grandi che gli scrivono con tutti quei titoli che gli sono dovuti. Ma io allora risposi che questo non era succeduto perche' individiasse alle glorie della maesta sua, ma perche', passando difficilmente le notizie di tanti regni e principati di cosi' grande imperio, non avea potuto commandare che si registrassero tutti. Che la serenissima republica teneva antico catalogo di tutte le iscrizioni delle lettere che si scrivono ai prencipi, onde la maesta' sua non dovea aver per male d'esser trattata come i suoi maggiori, dicendo di credere che il titlol delle presenti lettere sia quel medesimo che si scrisse al granduca Gioanni di Basilio con l'occasione che passarono per Venezia ambasciatori di questo prencipe a

Gregorio XIII pontefice romano, trattati per tutto lo stato veneto con molta cortesia e regalmente donati dalla pubblica munificenza» (Ibid. P. 278–279).

[11] «E passsando al negozio, (il vicecancelliero. – *H. K.*) disse che non poteva la presente sua maesta' darmi alcuna risposta, trovandosi impegnata nella guerra con Polacchi. Ma che Dio e la santissima sua

madre sapean ben quando e con quai mezi dovea restae castigata la temerita' de' Tratri precopensi, com'era pur seguito dei pui' accreditati del regni di Cassan e Astracan. Tuttavolta voler conferire questo negozio con suoi boiari et espedire dopoi a Venezia inviato che dichiari alia serenissima republica la sua certa intenzione. La risposta non sodisfece appieno alia mia curiosita', parendomi ristretta in conclusione troppo generale, ond'io, vedendolo a tacere, lo pregai a dirmi che riflessione fosse stata fatta da sua maesta' sopra l'opportunita' presente d'attaccare il Turco mentre si trovava cosi' debole e impegnato, che cosa avec risposto circa la missione de' suoi Cosacchi al corso. Ma non vuole aprir piu' bocca, come se si fosse ammutolito. Solamente aggiunse, volendo partire, che sua maesta' averebbe data commissione ch'io fossi prestamente ispedito, e mi disse addio» (Ibid. P. 280– 281).

[12] «il vicecancelliero con la lettera di risposta del granduca, sigillata e con dentro ingiunta la translazione in idioma italiano, com'io avea suplicato a bocca» (Ibid. P. 282).

[13] *Contarini A.*, *Correr A.* Relazione vera del modo di viver dell'ambasciatori moscoviti venuti in Venezia l'anno 1656 li 21 genaro. Опубликована в: *Di Salvo M.* La missione di I. Cemodanov a Venezia (1656–1657): osservazioni e nuovi metrriali. P. 78–83.

[14] «Non portano armi, perche' dicono che chi e' crestiano non deve combater se non per l'evangelio. Ma uno li porta 〈...〉 Non dormono sopra cavazali ne' cussini, ma in un gramo, che paiono tanti porchi. 〈...〉 Se mangiano alcuna cosa che abbi brodo, lo mangiano sorbendolo e cacciano la bocca nel brodo come fossero porchi. Fanno spessissimi brindisi e vogliono che ognuno facci il simile, e cosi' sono quasi ogni giorno ubriachi. Quando sono a questo segno, saltano, balano, cantano, si gettano a terra, fanno a pugni, Insomnia, molto male se la vedono chi son con loro. 〈...〉 Camminano alia grave con la panza avanti, gambe larghe 〈...〉. Senza nspetto urtano chi incontrano, ne' hanno rispetto ad alcuno, sii che sia. 〈...〉 Vogliono saper totto le antichita' della citta' e notano e di totto si stupuscono. Mangiano per strada e totto si cacciano in bocca, e tra le altre cose le olive. Le maschere le rendono meraviglia, e quando incontrano qualche bella maschera, la fanno smascherare e la vogliono vedere, dove che ognuna li fugge» (*Di Salvo M.* La missione de I. Cemodanov a Venezia... P. 78–83).

[15] *Crino' Anna Maria.* Rapporti culturali... P. 250.

[16] *Ibid.* P. 268.

[17] *Bianconi S.* L'interpunzione in scritture pratiche fra la meta' del Cinquecento e la meta' del Settecento in area lombarda. P. 231–237.

[18] См., в частности: *Chiantera A.* Le regole interpuntive nella trattatistica cinquecentesca. P. 191–203.

[19] *Giraudo G.* La titulature des souverains moscovites dans la litterature historique et les documents diplomatiques venitiens (XV-e – XVII-e siecles). P. 120.

[20] О проблеме титулов в переводах с русского см.: *Girudo G.* La titulature des souverains moscovites... P. 129.

[21] *Caccamo D.* Alberto Vimina in Ucraina... P. 274.

[22] *Benacchio R.* Vodalita' allocutive pronominali nella societa' moscovita del sec. XVII. Padova, 1984.

Приложение

Текст грамоты Алексея Михайловича размещен на одном листе, размером 38 см × 71 см, к которому снизу подклеен другой лист, выступающий на 8,5 см. Бумага пожелтевшая, с черными и коричневыми разводами. Грамота написана черными чернилами. Верхний рисунок, заглавная буква и первая строчка – золотые. Верх листа украшает орнамент с изображением царской короны – символом царской власти, украшена также крупно выписанная заглавная буква. На обратной стороне грамоты вклеена полоска с указанием адресата.

Грамота написана каллиграфической скорописью. Буквы во второй половине листа становятся все меньше, видимо, для экономии места. Расстояние между строчками также несколько сокращается. В нижней части листа текст постепенно расширяется и выходит за левую границу.

Деления на абзацы нет. В использовании знаков препинания нет последовательности. Между словами нет пропусков, заглавные буквы использованы не систематически даже в царских титулах. Заглавная буква в начале нового предложения использована только один раз во фразе: «А в грамоте своеи к нам, великому государю, к нашему царскому величеству, вы писали, что послали к нам, великому государю, к нашему царскому величеству, ево, Албертуса Вимина, подданого своего ‹...›». Титулы царя и церковная лексика даны с титлами. Некоторые буквы в середине слова и, более регулярно, последняя буква окончания написаны надстрочно.

Итальянский перевод написан на шести листах размером 20 см × 32 см, причем с обеих сторон. Бумага пожелтевшая, чернила – выцветшие черные, имя Алексея Михайловича написано коричневыми чернилами, между строчками выдержано равное расстояние. На последнем листе указан год и адресат.

Далее публикуются тексты древнерусский и итальянский и фотокопии обеих рукописей. Орфография древнерусского текста передается с упрощениями, пунктуация современная. Курсивом обозначены буквы надстрочные или добавленные при раскрытии титл.

Пресветлеишему Францыскусу Молину,
Божиею Милостию князю Венецеискому и иныхъ

Божиею Милостию от великого государя царя и великого князя Алексея Михаиловича, всеа Великия, и Малыя, и Белыя Росии самодержца, московского, киевского, владимерского, новгородцкого, царя казанского, царя астараханского, царя сибирского, государя псковскаго и великого князя литовского, смоленского, тверского, волынского, подолского, югорского, пермского, вятцкого, болгарского и иных, государя и великого князя Новагорода Низовские земли, черниговского, резанского, полотцкого, ростовского, ярославского, белоозерского, удорского, обдорского, кондинского, витебского, Мстиславского и всеа Северныя страны, повелителя и государя Иверские земли карталинскихъ и грузинских и Кабардинские земли черкаскихъ и горских князеи, и иным многимъ государствамъ и землям, восточным, и западным, и севернымъ, отчича, и дедича, и наследника, и государя, и обладателя, пресветлеишему Францыскусу Молину, Божиею милостиею князю венецеискому и иных, наше царского величества любителное поздравленье.

В нынешнем во 164-м [*1655*] году ноября в 11 день присылали к намъ, великому государю, к нашему царскому величеству, вы, Францыскус Молина, князь венецеискии и иных, подданного своего Албертуса Вимина с своею грамотою. И мы, великий государь, наше царское величество, с вашею княжскою грамотою подданного вашего Албертуса Вимина велели принять на рубеже в нашу царского величества отчину во Псковъ честно и изо Пскова к намъ, великому государю, к нашему царскому величеству, в поход отпустить в нашу царского величества отчину в Смоленескъ и быть в Смоленску до нашего царского величества приходу. И как мы, великии государь, наше царское величество, пришли в нашу государскую отчину в Смоленескъ, и вашему подданному Албертусу Вимину велели быть у насъ, великого государя, и наши царского величества очи видети вскоре.

И билъ челом намъ, великому государю, нашему царскому величеству, подданной вашъ Албертус Вимина и прислал с приставом своим челобитную на писме, что Божиею волею он занемог и за болезнью своею у нас, великого государя, быти ему нелзя и чтоб намъ, великому государю, нашему царскому величеству, пожаловати ево, велети у него грамоту вашу, которая с ним послана к нам, великому государю, к нашему царскому величеству, принять, а о делех, которые с нимъ словесно наказаны, велети б к нему прислать и у него выслушать, ково мы, великий государь, наше царское величество, изволимъ. И мы, великии государь, наше царское величество, пожаловали ево, грамоту вашу велели у него принять, и велели перевесть, и выслушали любително.

А в грамоте своей к нам, великому государю, к нашему царскому величеству, вы писали, что послали к нам, великому государю, к нашему царскому величеству, ево, Албертуса Вимина, подданного своего, доброго и

умного человека, которои нам, великому государю, нашему царскому величеству, о ваших княжских делех будеть известить; и дивитеся, сколь высоко наше царское величество поднимаем высокославное счасливое одоление наших оружии на недруга нашего; и свою сердечную прямую подвижность к великои похвале и желанию имеете, которую вы всегда с нашим царским величеством в общих ссылках держать будете; и просите нашего царского величества, чтоб ево, Албертуса, милостиво принять и во всем, что он вашим имянемъ будет говорить, ему верить; и потом желаете нашему царскому величеству безпрестанного счасливого пребывания на наших оружиях и нашему ж добропохвалному царскому величеству многие счасливые лета.

И мы, великий государь, наше царское величество, что вы поздравляете нас, великого государя, и желаете нашему царскому величеству беспрестанного счасливого пребывания на наших оружиях и нашему ж добрепохвалному царскому величеству многих счасливых леть, то от вас приимаем в великую любов; и впред мы, великий государь, наше царское величество, хотим быти с вами в доброй дружбе и в ссылке и желаем вам всякого добра. А что к нам, великому государю, к нашему царскому величеству, в грамоте своей писали вы, что нам, великому государю, делъ ваших, которые нам, великому государю, нашему царскому величеству, вашим имянем он, Албертус, известит, выслушати, и мы, великий государь, наше царское величество, посылали к нему, Албертусу, нашего царского величества диака Томила Перфирьева. И он, Албертусъ, Томилу Перфильеву дел объявил, что нам, великому государю, нашему царскому величеству, повелить вашим торговым людем приезжать со всякими товары в нашу царского величества сторону и в нашеи царского величества стороне вашим торговым людем покупат соболи, и икру, и сало, и кожи и иные всякие товары, и в тех-де торгех в обоих государствах будет большая прибыл. И мы, великии государь, наше царское величество, тех ваших делъ выслушали и вашим торговым людем в нашу царского величества сторону со всякими товары ездит указали и торговат всякими товары и менят товары на товары поволили, и с тех товаров платит пошлину по нашему царского величества указу. А что посланник же твои Албертус о иных делех нашего царского величества з дьякомъ Томилом Перфирьевым говорил твоим словом, и мы, великии государь, наше царское величество, о тех и о иных делех, которые нам, великому государю, нашему царскому величеству, и вашему княжству належат, пошлем к тебе нашего царского величества посланника и о всем с ним прикажем.

Да мы ж, великий государь, наше царское величество, вам, Францыскусу, князю, объявляем, что мы, великий государь, наше царское величество, за многие злые неправды, которые учинилис блаженные памяти отцу нашему, великому государю царю и великому князю Михаилу Федоровичю, всеа Русии самодержцу, его царскому величеству, и намъ, великому

государю, нашему царскому величеству, с стороны прежнего Владислава, короля полского, и нынешнего Яна Казимера, короля, прося у всесилнаго и в Троице славимаго Бога милости, и взем на помощь непобедимое оружие — честныи и животворящий крестъ Господень — и взбранной воеводы нашие заступницы пресвятые Богородицы чюдотворныи образ, и за молитвъ всех святых, ходили в прошлых во 162-м [*1654*], и во 163-м [*1654*], и в нынешнем во 164-м [*1655*] году на него, Яна Казимера, короля, с нашими царского величества подданными царевичи — з грузинским и с сибирскими, и з бояры нашими, и воеводы, и со многими нашего царского величества силами и ратми, конными и пешими людми. А наперед своего царского величества походу посылали мы, великий государь, наших царского величества бояр и воевод с ратными многими людми и воиска нашего царского величества запорожского гетмана Богдана Хмелницкого со всем нашим царского величества воиском запорожским во многие королевские полские и литовские городы в розные места. И милостию Божиею, и пречистые Богородицы помощию, и молитвами всех святых, и нашим государским и сына нашего царского величества благовернаго царевича и великого князя Алексея Алексеевича всеа Великия, и Малыя, и Белыя Росии счастьем мы, великий государь, наше царское величество, также по указу нашего царского величества бояре наши и воеводы у полского Яна Казимера, короля, многие городы и места поимали; и в тех городех и местех многих полских и литовских людеи, также и гетманов Януша Радивила и Гонсевского со всеми их полки, с полскими ж и литовскими и иных земел с наемными людми, многие тысечи побили наголову; и знамена, и литавры, и пушки, и пушечные и всякие запасы, и бунчюки, которые возят над гетманы, поимали; а вь языцех на боех и в городех поимали знатных и честных людеи, сенатореи, и полковников, и ротмистров, и порутчиков, и иных началных людеи, и шляхту, конных и пеших полков многих людеи. А имянно у полского короля городов взяли и искони вечную нашу государскую отчину Смоленескъ, Белую, Дорогобуж, Витебскъ, Мстиславль, Могилев, Рословль, Дубровну, Оршу, Кричев, Пропоискъ, Горы, Горки, Копыс, Шклов, Полотцкъ, Велиж, Сурож, Невль, Друю, Дрису, Глубокое, Сушу, Улу, Улех, Диену, Озерище, Усвят, Мозыр, Речицу, Горволь, Стрешин, Злобин, Рогачев, Чичерскъ, Гомль, Быхов, Освию, Лужу, Краснов, Себеж, и всю Белую Русь, и Великого княжства Литовского столнои город Вилно, Троки, Менскъ, Ковну, Гродно, Слоним, Бар, Зинков, Чертков, Гусятин, Мереч, Олиту, Прелую, Раден, Лиду, Гаишив, Ивъе, Липнишки, Колники, Любче, Даляличи, Миртулецъ, Еремячи, Рубажевичи, Зиховичи, Несвиж, Свиржно, Столпцы, Клетцъ, Мыш, Пинскъ, Давыдов, Столин, Туров, Важан, Лахву. Также и в Коруне Полскои по указу нашего царского величества ближнеи боярин и дворецкои и воеводы Василеи Васильевичь Бутурлинъ с товарыщи со многими нашего царского величества ратми, конными и пешими, сшедшися нашего царского величества войска

запорожского з гетманом з Богданом Хмелницким и со всемъ нашего царского величества воиском запорожскимъ, корунных гетманов Потоцкого и Лянаскорунского побили, и гетмана Потоцкого, и Балабана, и иных знатных многих началных людеи взяли живых, а Лянскоронскои не со многими досталными людми утекал; и многие имянитые воеводствы, городы и места и техъ городовъ и месть с уезды в Коруне Полскои, и на Волыни, и по Подолии поимали. И по милости всесилнаго и в Троице славимаго Бога, и пречистые Богородицы помощию, и всех святых молитвами мы, великии государь, наше царское величество, учинилис на всеи Белои Росии, и на Великом княжстве Литовском, и на Волыни, и по Подолии великим государем. И ныне мы, великии государь, наше царское величество, от всесилнаго и в Троице славимаго Бога свыше победу и великое одоление над недругом нашим Яном Казимером, королем, восприяв, изволили возвратитис в нашъ великого государя царствующии град Москву. А в нашем царского величества Великого княжства Литовского в столном городе Вилне и в иных наших городех указали быть бояром нашим и воеводам со многими нашими ратми; и над досталными городы промышлять, сколко милосердыи Богъ помощи подасть.

Да в грамоте своей к нам, великому государю, к нашему царскому величеству, писали Вы наше царского величества имянованье и титло не по нашему государскому достоинству, не такъ, что нам, великому государю, свыше от Бога дано, и какъ мы, великии государь, наше царское величество, свое государское имянованье и титло описуем, и как к нам, великому государю, к нашему царскому величеству, изо окрестных християнских и бусурманских государствъ великие государи цесарь християнскии, и султанъ турскии, и шах персидцкии, и иные государи цари и короли в грамотах своих пишут с полным нашим государским имянованьем и титлы. Толко то мы, великий государь, наше царское величество, положили то на неведение ваше и, показуя к вам нашу государскую дружбу и любов и чая в том от васъ вперед исправленья, того вам в оскорбленье не положили. И вам бы наше царского величества имянованье и титло впред к намъ, великому государю, к нашему царскому величеству, писати против того, какъ в сеи нашеи царского величества грамоте выше сего писано.

А посланника вашего Албертуса Вимина мы, великий *государь,* ноше царское величество, пожаловав нашим государским жалованьем, отпустили к вам без задержанья.

Писан в нашем государском походе, на стану, в нашеи царского величества отчине в Смоленске, лета от создания миру 7164 [*1655*] месяца ноября 23 дня.

(7)1655
Al Serenissimo Francisco Molino
per la gratia di Dio Duca di Venezia, etc

(*1 об.*) Per la gratia di Dio, Noi Grand Signore, Czar, e Grand Duca **Alexio Michailovitsch di tutta** Majore, Minore e Bianca Russia Suolmantenetore, di Moscovia, Kiovia, Volodimera, Novagrada, Czar di Casana, Czar d'Astrachana, Czar di Sibiria, Signore di Plescovia, e grand Duca di Lituania, Smolensko, Tweria, Vollinskij, Podolia, Iugoria, Permia, Weatka, Bolgaria, etc. Signore e GrandDuca di Novagrada nel paлse basso, di Tzernigovia, Resana, Polotzko, Rostova, Iaroslava, Bieloosera, Udoria, Obdoria, Condinia, Vitepsko, Mstislava, e di tutta la Costa verso la Mezanotte Imperatore e Signore del paëse d'Iveria: deï Cartalinskij e Grusinskij Czari, e del paлse di Cabardinia: deï Tzerkaskij e Gorskij Prencipi, e d'altri molti verso 'l Levante, Ponente, e Mezanotte, Signorie e Paлsi, Otschitsch, Deditsch, e Herede, Signore e Dominatore, etc.

Al Serenissimo Francisco Molino, per la gratia di Dio Duca di Venezia, etc. nostra Imperiale e amicissima salutatione.

Alle ondeci di Novembre della presente 1655: Anno, essendo ritornato qua in Smolensko, Illustrissimo Prencipe Francisco Molino Duca di Venezia etc. habbiamo trovato qua 'l vostro Soggito, Inviato a Noi grand Sig:^{re} Nostra Maës^{ta} Imp:^{ale} con le vostre lettere Alberto Vimini. E Noi grand sig:^{re} Nostra Maës:^{tà} Imp:^{ale} essendo advertito della sua giunta, (*2*) habbiamo dato ordine di ricevere quel vostro Soggito Alberto Vimini colle vostre lettere con ogni rispetto nella nostra citta Plescovia, per condurlo di Plescovia a la nostra Citta hereditaria, Smolensko, per espettarlà 'l nostro ritorno. E Noi grand sig:^{r} Nostra Ma:^{ta} Imp:^{ale} essendo ritornato e venuto nella nostra Citta hereditaria di Smolensko, habbiamo in contenente dato ordine di far venir avanti gl' occhi di Nostra Ma.^{tà} Im:^{le} quel detto vostro Soggito Alberto Vimini: Il quale per riquesto suo, mandate col suo Pristavo, ha dato d'intendere a noi Grand. Sig:^{r} Nostra Ma:^{ta} Im:^{le}, che secondo la volonta di Dio essendo amalato, non gli era possibile di venir avanti da Noi, pregando, che piacesse a Noi grand Sig:^{re} Nostra Ma:^{ta} Im:^{le} di far ricevere da luij la lettera da Credenza, che da V. S^{ia} Ill^{ma} gli era tradita, e dapoi far scoltar pelli nostri Ministri da luij tutto quel che gli era dato in mandate d'esporre di bocca. E Noi grand Sig:^{re} Nostra Ma:^{ta} Imp:^{le}, gratificando al suo desio, habbiamo dato ordine di ricevere da luij la detta Credenza, la quale essendo interpretata, amicissimamente habbiamo inteso, nella quale a Noi grand Sig:^{re} Nostra Ma:^{ta} Imp:^{le} V. S:^{a} Ill:^{a} ha scritto ch'abbia inviato a Noi grand Sig:^{re} Nostra Ma:^{ta} Imp:^{le} 'l(*2 об.*)detto Alberto Vimini soggito vostro, huomo di virtu e isperienza, per a Noi grand Sig:^{re} Nostra Ma:^{ta} Imp:^{le} esporre di bocca 'l negotio a gli commisso: E che V. S:^{a} Ill:^{a} fa stima grandissima delle vittorie deï nostri felici armi: augurandoci anco piu grandi progressi contra gli nostri nemici: desiderando di star con noi in meglior' corrispondenza: E di dar credito a tutto quello ch'il Inviato vostro Alberto Vimini havra d'isporre di bocca. Noi grand

Sig:re Nostra Ma:ta Imp:le tutti quelli vostri buoni Augurij deï felici progressi di nostri armi vittoriosi habbiamo ricevuto con molti ringraziamenti, e desideramo di star con V. S:a Ill:a in buonissima corrispondenza per nostri Inviati: bramando anco a V. S:a Ill:a ogni prosperita e felicita. Dopoi desidera V. S. che per i nostri Ministri faciamo scoltar quel ch'a Noi grand Sig:re, Nostra Ma:ta Imp:le Il vostro Inviato Alberto Vimini di vostra parte havra d'isporre di bocca. E Noi grand sig:re Nostra Ma:ta Imp:le habbiamo man(*3*)dato 'l nostro ViceCancellario Tomilo Perfilij al detto Alberto Vimini. Ilqual' Alberto Vimini dichiarava al Tomilo Perfilij, che col tempo si potessi ben far assai buona trafica e mercato tra vostri e nostri Soggiti, per comparar Sobolini, Caveale, soevo, cera, pelli rossi e altri mercanzie, per fame buon profito e guadagno tra ambedue Soggiti di parte d'una e d'altra. E Noi grand Sig:re Nostra Ma:ta Imp:le, havendo scoltato quel suo proposito, siamo molto ben contenti, che si faccia traffica tra Vostri e nostri soggiti, cambiando e troccando tra loro ogni sorte di Mercanzia, pagandone la costuma e dovana secondo l'ordinanza di nostra Ma:ta Imp:le. Quanto tocca a l'altre cose, dove 'l vostro Inviato Alberto da Vostra parte a Noi grand Sig:re Nostra Ma:ta Imple ha dato d'intendere per il nostro Vice Cancellario Tomilo Perfilij, importanti a Noi grand Sig:re Nostra Ma:ta Imp:le e al principato e Dominio di V. S:a Ill:ma Noi grand Sig:re Nostra Ma:ta Imp:le mandaremone a V. S:a Ill:ma nostro Inviato, a chrj (*3 об.*) commandaremo tutto quel negotio.

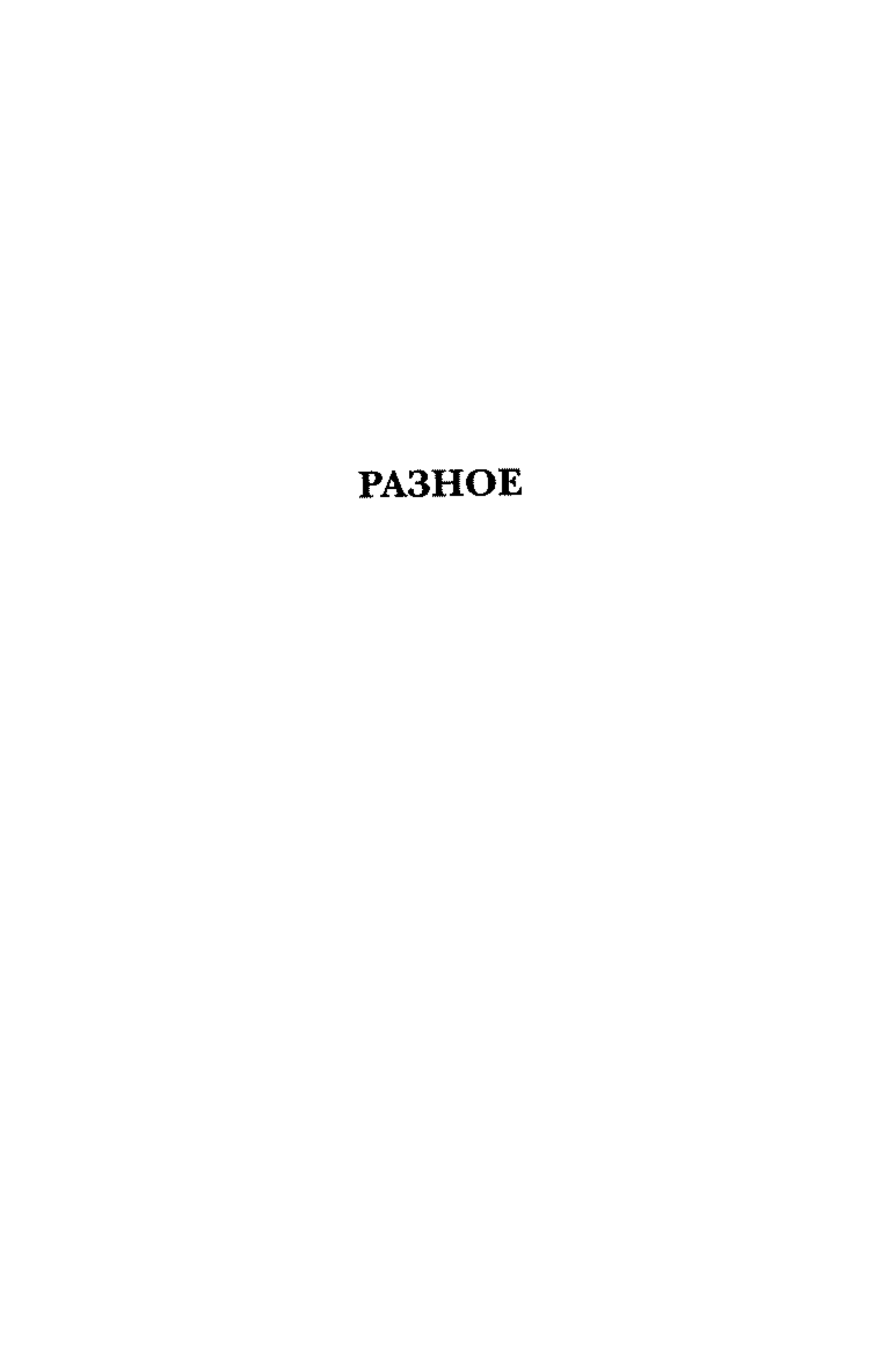
Dopo questo noi grand Sig:re Nostra Ma:ta Imp:le damo d'intendere a V. S:a Ill:ma, Duca Francisco, che Noi grand Sig:re Nostra Ma:ta Imp:le a ratione delle molte injiurie, fatte al nostro di beatissima memoria pientissimo Sr Padre Il grand Sig:re Czaro e Grand Duca Michaïlo Federowitsch di tutta la Russia SuolMantenetore, sua Ma:ta Imp:le: e a Noi grand Sig:re Nosta Ma:ta Imp:le del parte di defunto Vladeslao Rege di Polonia, e di presente Rege Iano-Casimiro, havendo implorato dalla Ognipotente Trinita Divina la misericordia, e invocato in auxilio l'invitissimi armi della santa e insoperabile Croce Divina, e l'admiranda imagine della beatissima DeiGenitrice, e l'intercessione deï tutti gli Santi, all'anni passati 162: 163 e al presente 164: Anno incontra 'l Rege Iano-Casimiro siamo andati con i nostri soggiti Czareïwitschi Grusinskij e Sibirskij, e con i nostri Boijari e Woijowodi, con molti altri forze d'infanteria e di Cavalleria, apppertenenti alia (*4*) nostra Ma:ta Imp:le: E avanti 'l partire di Nostra Ma:ta Imp:le, Noi Grand Sig:re Nostra Ma:ta Imp:le habbiamo mandate e ispedito gli nostri Boijari e Woijowodi con innumeri soldati nostri: Cosi' habbiamo inviato la nostra grand Armata Saporovska sotto 'l Commando di nostro Ottomano Bogdano Chmelnitzkij, iquali hanno pigliato molti diversi citte', villaggi, e luoghi nel Regno di Polonia e nel grand Ducato di Lituania: E per la gratia di Dio, e ajuta della beatissiama Deigenitrice, e intercessione deï tutti gli Santi; e per la buona fortuna di Nostra Ma:ta Imp:le, e di nostro figlivolo sua Ma:ta Imp:le ALEXIO ALEXEÏOVITSCH di tutta Majore, Minore, e bianca Russia suolmantenetore, gli nostri Boijari e Woijowodi hannosi anco impatronato di molti citte, villagi e luoghi del Rege di Polonia Iano-Casimiro,

e amazzato grandissimo numero di genti, ch'erano sotto '1 commando delli woijowodi polonesi Radzevillio e Gonzevskij, e pigliato grand numero de Vexilli, tijmpani e Canoni, e altri Ammo(*4 об.*)nitioni di guerra, con infinito numero di gentilhuomini Polonesi e altri prigionneri, Coronelli, Luogotenenti, e Capitani, tanto della Cavalleria che dell'Infanteria. E fra altri citte tanto grandi che piccioli, ch' hanno preso dal Rege di Polonia, sono questi seguenti: La citta nostra hereditaria di Smolensko, che fu bastito deï nostri predecessori avanti molti anni: Bielo, Dorogobusa, Vitepsko, Mstislova, Mogilova, Roslav, Dobrovna, Orsa, Kriziev, Propoisck, Gorij, Gorkij, Coppisch, Sclova, Polotzk, Vellijs, Suras, Nevle, Druju, Drussu, Glubokoije, Susju, Ulu, Ulech, Dijsnu, Oserisec, Uswet, Mosir, Resitzu, Gorvol, Strassin, Slobin, Rogaziev, Zizersch, Gomel, Bijchov, Osweju, Lusu, Czasnoij, Ziebesch, e tutta la Russia bianca. E nel grandDucatu di Lituania, la Citta' capitale di Vilna, Trokij, Minskij, Covna, Grodna, Slonima, Bar, Sjenkoij, Tziertcov, Gussatin, Meretz, Olitu, Prileju, Raden, Lidu, Haisisch, Ivie, Lipniskij, Koilnikij, Lubzie, Dalachitze, (*5*) Mijrtuletz, Ieremjatzij, Rubasjewitschij, Sichowitschij, Neswiesch, Swiesno, Stolzij, Klotzkij, Mesch, Pinskij, Davidov, Stolin, Turov, Casjan, Laczwu. Anco nella Corona Polonese, '1 Boijar nostro Majordomo e Woijowoda Vassilio Vassiliowitsch Buturlino con i suoi socii, e molti soldati nostri, tanto di Cavalleria che d'infanteria, essendosi gionti insiejne coll'armata nostra Saporovska sotto '1 commando di nostro Ottomano Bogdano Chmelntzkij, hanno battuto l'Ottomano de la Corona Polonese Fan Pototzkij, e '1 Pan Landscoronese, '1 Pan Balabanno, e molti altri Generali d'Importanza preso prigeonneri dei quali '1 Pan Landscoronese con alcuni deï suoï soldati scampo via: doppo quella vittoria i nostri anco hanno inpatronatosi molti cittй, cittadelli e luoghi nella Corona Polonese, e nella Podolia: Di Maniera ch'adesso per la misericordia della Santissima Trinita, e coll'ajuta della beata Vergine Madre d'Iddio, e intercessione de tutti gli Santi, noi grand Sig:re Nostra (*5 об.*) Ma:ta Imp:le siamo adesso grand Sig:re di tutta la Russia bianca e di tutto '1 grand Ducato di Lituania, di Vollinia, e di Podolia. E adesso Noi grand Sig:re Nostra Ma:ta Imp:le havendo coll'ajuta d'Iddio superato '1 Rege Iano-Casimiro nostro nemico e ne riportato la vittoria siamo presto per andar^e, ritornare alla nostra residenza Imperiale di Moscovia, havendo ricommandato nel Grand Ducato di Lituania la citta capitale di Vilna, come cosi gl' altri cittй a i Boiyari e Woijowodi di nostra Ma:ta Imp:le con bastante numero di soldati per ben guardarle, e per impatronarsi anco d'altri luoghi a l'intorno, quanto ne dara ajuta '1 S:re Iddio.

Ma nelle lettere di V. S:a Ill:a a Noi grand sig:re Nostra Ma:ta Imp:le V: S:a Ill:ma non ha fatto scrivere gli titoli di Nostra Ma:ta Imp:le come appertengono a Noi, e com'il S:re Iddio a nostra Ma:ta Imp:le l'ha dato, e come Noi grand sig:re Nostra Mae:ta Imp:le stessa scriviamo nostro Nome e titoli Imperiali, e com'a Noi grand Sig:re Nostra Ma:ta Imp:le (*6*) tutti gli' altri Prencipi e Potentati della Christianita, e gl'altri Grand Prencipi e Potentati fora della Christianita, '1 Imperatore Christiano del'Imperio Romano, '1 Sultano deï Turchi, '1 Schach di Persia, e

altri Regi e Potentati, gli quali tutti quanti a Noi scrivono gli nostri titoli intieramente. Ma noi grand Sig:^{re} Nostra Ma:^{ta} Imp:^{le}, credendo che V.S^{a} Ill:^{ma} non l'ha saputo, e ispettando ch'a l avenire sia amegliorato 'l titolo, per dar testimonio dell'Amicitia che portiamo a V. S:^{a} Ill:^{ma} Riabbiamolo inteso e ricevuto tutto al meglio, desiderando ch'a l'avenire il titolo di nostra Ma:^{ta} Imp:^{le} sia scritto, come si trova di sopra al comminciamento di questa nostra lettere Imperiale.

In tanto Noi grand Sig:^{re} Nostra Ma:^{ta} Imp:^{le}, havendo testimoniato ogni nostra gratia Imperiale e cortesia a l'Inviato di V. S^{a} Ill:^{ma} Alberto Vimini, rinviamelo a V. S:^{a} Ill:^{ma} senza ogni tardamente. Scritto nel Campo nostro Imperiale nella nostra citta here (*6 об.*) ditaria Smolensko, l'Anno del mondo creato J64, e della salute humana 1655, alle 23 di novembre.



РАЗНОЕ

А. А. Опарина

К ПРОБЛЕМЕ АВТОРА И ВРЕМЕНИ СОЗДАНИЯ «ХОЖДЕНИЯ КУПЦА ТРИФОНА КОРОБЕЙНИКОВА ПО СВЯТЫМ МЕСТАМ ВОСТОКА»

На рубеже XVI–XVII вв. появляется один из наиболее известных в древнерусской паломнической литературе памятник – «Хождение купца Трифона Коробейникова по святым местам Востока». Это хождение описывает посольство в земли Восточного Средиземноморья Трифона Коробейникова, совершенное в 1582–1584 гг. Настойчивое стремление исследователей определить авторство «Хождения» Трифона Коробейникова объясняется, в первую очередь, недостаточной изученностью данного вопроса. «Хождение» Трифона – один из ярких и характерных примеров в области неразрешенных проблем древнерусской атрибуции.

Поскольку в любом случае «понимание анонимного сочинения без мысли или догадки об авторе является и неполным и неопределенным»[1], то попытка атрибутирования этого текста представляется необходимой. Прежде обратимся к обобщению всех имеющихся на этот счет точек зрения и выделим наиболее убедительные из них. Эта работа будет ориентирована в основном на систематизацию полученных ранее результатов.

Единого мнения об авторстве и времени создания Коробейниковского «Хождения» в науке никогда не было. «Мы не знаем здесь точно ни одного имени, не можем указать ни одного автора во всей этой литературной эпопее» – столь категорично заявленная в 1911 г. точка зрения М. А. Голубцовой может считаться общим лейтмотивом предыдущих и последующих работ, обращавшихся в той или иной мере к проблеме атрибуции и текстологии

сочинения[2]. Вместе с тем для большинства исследователей, занимавшихся анализом памятника, вопросы, затрагивающие его творческую «биографию» (автор, время, место и условия создания, соотношение оригинальных и компилятивных частей) приобрели приоритетное значение.

Появлением ряда заметок на эту тему было отмечено вступление «Хождения» Трифона в издательскую жизнь (1783 г.). Первый его публикатор В. Г. Рубан, посчитав записки оригинальным памятником, сделал предположение об авторстве: «Коробейников был послан Грозным, стало быть, им, надо думать, "Хождение" и написано»[3]. Это утверждение было подхвачено и развито литературоведами и журналистами XVIII—XIX вв. Компетентные для своего времени издатели и комментаторы древних текстов писали: «...книга Коробейникова сделалась достопримечательностью для современников по описанию, которое он составил, Коробейников и Греков написали дневник своего путешествия», Коробейников и Греков в записках «со всем простодушием и легковерием рассказывают о виденном и слышанном ими в разных местах Востока...»[4]. А издания народно-популярного толка, увлекшиеся, говоря словами Х. М. Лопарева, «красивой легендой-сказкой», продолжали развивать идеи, высказанные учеными: «Сердце его (Т. Коробейникова) наполнилось святых чувств и у него явилось святое желание поделиться с другими тою радостию, какой удостоил его Бог; под влиянием этого чувства Трифон и написал свое путешествие...»[5].

Такое единодушие относительно проблемы происхождения сочинения было нарушено в 1884 г. публикацией не известного ранее произведения паломнического жанра. Его появление породило серьезные сомнения в оригинальности заметок Трифона. И. Е. Забелин, опубликовав «Хождение во Святую землю Василия Познякова» — памятник, уверенно отвергший «авторское право» купца Коробейникова, в предисловии к изданию отметил «сходные и несходные места обоих хождений». Наблюдения над двумя близкими текстами он подытожил недвусмысленным заключением: «...самостоятельного рассказа о путешествии Трифона Коробейникова вовсе не существует»[6]. Заявление о компилятивности «Хождения», сделанное И. Е. Забелиным, впоследствии вызвало разновариантные суждения как насчет текстовых источ-

ников заимствования, так и относительно предполагаемого книжника, чье творение получило известное нам название.

Убедительность представленных И. Е. Забелиным доказательств в пользу компилятивной природы «Хождения» была подтверждена разысканиями в этой области Х. М. Лопарева. Полностью поддерживая мнение о том, что с появлением путевых записок Познякова сочинение Коробейникова следует признать плагиатом, первый комментатор текста категорично высказался в отношении его создателя, отказав Коробейникову в праве считаться паломником-писателем. Основным доводом Лопарева было утверждение того, что Коробейников «с товарищи» не путешествовал по Палестине и Египту с Синаем в 1582–1584 гг. Проведя параллели между «Хождением» 1582–1584 гг. и другими паломническими сочинениями, соотнесенными с именем Трифона («Хождением дьяка Трифона Коробейникова 1593–1594 гг.» и «Отчетом о раздаче милостыни на Восток в 1594 г.»), Х. М. Лопарев отверг какую-либо причастность Коробейникова к первому «Хождению».

Исследователь считал, что его перу принадлежат только произведения 90-х гг. Связано это с тем, что имеющиеся расхождения между памятниками в хронологических и географо-топографических деталях не позволяют признать в них автора сочинения 1582 г.: «он не участник в переделке книг Познякова»[7]. Популярный паломнический труд, по мнению ученого, есть «плод некоего досужего писца», которому лишь понаслышке были известны оба посольства Коробейникова: и 1582, и 1593 гг. Тот писец, утверждал Лопарев, не был знаком ни с отчетом дьяка-паломника, ни с его записками о более позднем путешествии, впрочем, как и непосредственно с объектом описания хождения — местами поклонения посетителей христианского Востока.

Несмотря на утвердившуюся в науке мысль о Трифоне Коробейникове как плагиаторе, исследователи вновь возвратились к возможному признанию авторства московского купца. М. В. Рубцов, высоко оценив заслуги издания И. Е. Забелина и разыскания Х. М. Лопарева, тем не менее решительно опроверг устоявшиеся взгляды на «Хождение» Трифона как компилятивный памятник. Им было заявлено: «...литературное имя отнято у Коробейникова на недостаточных основаниях»[8]. Рубцов отрицал

все доводы Х. М. Лопарева относительно недостоверности факта путешествия Коробейникова по Востоку и зависимости текста от каких-либо литературных источников, в том числе и от «Хождения» Познякова. Предположение, что «Хождение» Коробейникова предварило появление сочинения Познякова, привело исследователя к выводу, что самостоятельного текста «Хождения» Познякова не существовало, а памятник, оказавший влияние на литературную судьбу Трифона Коробейникова, сам является компиляцией («...тогда получается возможность для Познякова или того лица, которое писало под его именем, также легко воспользоваться готовым трудом Коробейникова, как это в настоящее время охотно приписывается последнему»)[9]. Аргументация М. Рубцова, в творческой истории взаимоотношений двух хождений поменявшая местами объект и субъект литературного влияния, не нашла, однако, соответствующего отклика в исследовательской литературе, и в качестве общепринятой возобладала точка зрения Х. Лопарева

Среди исследователей XX в., обратившихся к древнерусской паломнической литературе, сложилось единодушное мнение о компилятивной природе «Хождения» 1582 г. Какая-либо дополнительная текстологическая работа по этому вопросу не была проведена: ни детального сопоставления «Хождений» Коробейникова и Познякова, ни сравнения их с другими, более ранними памятниками, ни установления параллелей с греческой путевой литературой, — все заметки ограничились констатацией уже известных фактов[10].

Точное следование точке зрения Х. М. Лопарева отмечается в теоретической статье В. П. Адриановой-Перетц, вошедшей в «Историю русской литературы». Известная медиевистка утверждала, что датированное 1582 годом «Хождение» Трифона не принадлежит указанному в названии автору, поскольку тот не был в 1582 г. в Царьграде, а в 1593—94 гг. — на Синае и в Египте, о которых идет речь в этом «Хождении». Данное паломническое описание, сообщала Адрианова-Перетц, было создано на основе сочинения Познякова в конце XVI или в начале XVII в. кем-то, кто знал о поездке Коробейникова в Палестину в 1593—94 гг., и под его именем стало одним из популярных памятников древнерусской литературы[11].

Мнение исследовательницы относительно того, что «новым литературным произведением это хождение сочтено быть не может», было поддержано О. А. Белобровой, утверждавшей, что «Хождение» Трифона Коробейникова представляет собой литературную переделку ряда памятников, в том числе путешествия Василия Познякова «со всеми его компонентами», и принадлежит она скорее всего уже XVII в.[12] «В конце XVI в. хождение Познякова было переделано неизвестным автором и получило широкое распространение как хождение Трифона Коробейникова, отнесенное к 1582 г. ...»[13] Эта точка зрения, вошедшая в материал учебного пособия В. В. Кускова «История древнерусской литературы», была практически официально принята в научной литературе.

Н. И. Прокофьев возвратил путешествию 1582 г. репутацию реального исторического факта. В Российском государственном архиве древних актов им был обнаружен документ 1649 г., представляющий собой ответ думного дьяка Михаила Волошенинова на запрос царя Алексея Михайловича в Посольский приказ «по делу о посольстве в Царь город и Ерусалим дьяка Михаила Старкова и гостя Трифона Коробейникова около 1582 и 1588 гг.» (РГАДА, ф. 138., д. № 5, лл. 1–3)[14]. В связи с этим ученый-медиевист вновь вернулся к авторскому праву Коробейникова на «Хождение» 1582–1584 гг. и оценил Трифона как взыскательного древнерусского книжника, чей труд не лишен был своего рода таланта умелой компиляции: «...он собрал материал из различных письменных и устных источников о местах христианского Востока, блестяще обработал его, приспособив к жанру хождения, и в результате появилось столь любопытное произведение литературы, которое стало на долгое время одним из самых популярных в народе»[15].

Повторение традиционного взгляда русских исследователей, придерживающихся в основном точки зрения Х. М. Лопарева, прозвучало и в работах зарубежных ученых, в частности в справочно-библиографическом сборнике «Russian Travelers to the Christian East from the Twelfth to the Twentieth Century» и в монографии немецкого медиевиста К.-Д. Зеемана «Die altrussische Wallfahrsliteratur»[16].

Итак, большая часть тех, кто обращался к изучению творческой истории этого памятника, пришла к заключению о его компилятивной природе: в качестве заимствованных текстом «Хождения» источников были названы паломническое описание Василия Познякова и греческие путники, прежде всего «Поклонение святаго града Иерусалима 1531 г.». Проблема времени создания и автора «Хождения» осталась для исследователей неразрешимой. Относительно авторского права предпочтения исследователей разделились между самим Трифоном Коробейниковым и «неким досужим писцом».

Если принять последнюю версию, то можно сделать некоторые наблюдения: сведения этого некоего «писца» о посольстве 1582–1584 гг. ограничивались лишь поверхностной информацией относительно отдельных временных и географических подробностей, участников и целей путешествия. В связи с этим он и мог воспользоваться при описании коробейниковского «Хождения» текстом Познякова, а также, не исключено, услышанными от очевидцев воспоминаниями. Предпочтительнее, однако, вариант, указывающий на то, что автор по крайней мере находился в окружении Коробейникова. Сам Коробейников по каким-либо причинам «Хождение» не писал, а препоручил его составление кому-нибудь из путешествовавших вместе с ним, следовательно, знакомых с обстоятельствами посольства и восточными реалиями не понаслышке. Текстологические наблюдения свидетельствуют о том, что текст был создан на реальной исторической основе.

Вместе с тем сейчас (после доказательства реальности путешествия Коробейникова) нет сколько-нибудь серьезных оснований для того, чтобы категорично отвергать авторство Трифона. Он, безусловно, мог оказаться создателем «Хождения» по ряду причин. Прежде всего обращаем внимание на особенности литературного канона паломнических сочинений, который предполагает обязательное указание на автора произведения в заглавии и начальной его части, что встречается в большинстве путевых памятников XI–XVII вв. Литератор, упомянутый во вступлении, воспринимался как непосредственный очевидец описываемого путешествия, это в свою очередь гарантировало правдоподобие повествования, а следовательно, достигало желаемого религиозно-этического и художественного эффекта.

Аналогична, на первый взгляд, ситуация и с «Хождением» Коробейникова: как заглавие, общепринятое по форме, так и начальные фразы сочинения традиционно содержат необходимую информацию: «В лете 7090 году в марте царь и великий князь Иван Васильевич всеа Русии послал с Москвы в Царьград и во Антиохею и во Александрею и во Святый град Иросалим и в Синайскую гору и во Египет к патриархом и архиепископом и архимаритом и игуменом по сыне по своем по царевиче по Иване Ивановиче милостыню доволну с московскими купцы с Трифаном с Коробейниковым да с Юрьем Греком и с ними ездили своею охотою московский жилец Федор крестечной мастер да с ним же государь послал 500 рублев в Синайскую гору на сооружение церкви великия мученицы Екатерины, где лежало по преставленье тело ея на горе аггелы хранимо» и т. д.[17]

В то же время следует учитывать, что «надписывание» не может считаться идеальным атрибутирующим признаком. Еще А. Д. Седельников удачно указал на следующую особенность древнерусской книжности: «даже присутствие имени автора, встречаясь на общем анонимно-псевдонимном поле зрения, не только не спасает непременно от ошибок, но самостоятельно способно вызвать ошибку»[18].

Хорошо знакома в медиевистике характерная для средневековой литературной практики апелляция к именам известных обществу авторитетов: писателя или любого другого человека, имеющего вес в сфере, близкой к сочинительству, или изображенному в тексте, их использованию в качестве авторов чужих произведений с целью придать сочинению большую значимость.

Своеобразным атрибутирующим признаком, свидетельствующим в пользу авторства Трифона, являются имеющиеся в нашем распоряжении исторические факты. Паломническая миссия, которую возглавлял купец Коробейников, предполагала предоставление официального письменного отчета о результатах поездки. «Хождение» могло быть составлено как необходимый в то время своеобразный художественно-документальный «отчет».

В связи с этим у И. Е. Забелина, уверенно оперировавшего фактом компилятивности сочинения Трифона, возникли сомнения относительно литературных способностей купца-паломника. Личный посланник, предположил исследователь, не будучи в

силах справиться по возвращении из Палестины с предстоящей перед ним задачей облечь путевые впечатления в подходящую художественную форму, обратился к опыту своего недавнего предшественника. Оспорил точку зрения И. Е. Забелина Н. И. Прокофьев, указавший на незаурядное мастерство автора «хождения», которое проявилось в умелой компоновке письменного и устного материала. Как показал дальнейший текстовый анализ, использование компилируемого источника не означает писательской «скудости» и профессиональной некомпетентности создателя источника.

Впоследствии тем же приемом «книжного» труда воспользуются многие паломники-литераторы: Василий Гагара, Арсений Суханов, Иона Маленький, Макарий и Сильвестр, Андрей Игнатьев, Серапион Множинский, Иван Лукьянов. Сочинение Коробейникова положило начало своего рода традиции обильных компиляций в паломнической литературе, став образцом для многочисленных литературных подражаний в последующих путевых записках. При этом, в частности, Арсений Суханов уже со знанием дела упомянет о том, что его произведение «собрано из писаний», и укажет на «Хождения» Трифона и игумена Даниила как классические литературные источники («...И в Трифонове хождении писано...», «А Даниил странник пишет...»)[19].

Итак, либо необходимость составить письменный отчет о путешествии, либо самостоятельное, независимое от предписаний верховной власти желание изложить виденное и слышанное, либо предоставившаяся возможность обрести литературную славу в кругах, близких к государю — таков предполагаемый перечень побудительных причин, учитывая которые, возможно назвать Трифона Коробейникова автором «Хождения». Составителем же «Хождения» (даже если это не Трифон), безусловно, был участник посольства 1582–1584 гг. и очевидец описанного в сочинении, а не писец, составивший путевые записки только на основе книжного источника и изустных пересказов. Это подтверждает и сравнительно-текстологический анализ текстов: самого «Хождения» Коробейникова и его литературных источников[20].

В связи с указанными выше доводами необходим биографический материал о паломнике, с именем которого связывают авторство «Хождения» 1582–1584 гг. Известен Трифон Коробей-

ников не только благодаря этому путешествию: исследователи располагают фактами о еще одном пребывании Коробейникова в восточных странах. В 1593–1594 гг. он сопровождал дьяка Михаила Огаркова, на этот раз в Царьград и Иерусалим была послана «заздравная» милостыня по случаю рождения у царя Федора Ивановича дочери Феодосии: «...и бысть радость на Москве велия... и посла в Еросалим и во всю Полестинскую землю по монастырем с милостынею Михаила Агаркова с товарыщи со многою доволнею милостынею»[21].

Данное посольство, побывав в Константинополе (апрель 1593 г.), в Иерусалиме (сентябрь 1593 г.) и Антиохии (апрель 1594 г.), передав «заздравную» всем четырем православным патриархам, инокам в монастырях, «старцем и старицам», «старым и увечным», «в тюрьму сидельцом и русским полонеником», возвратилось «с великою честию» в Москву в 1594 г. Сохранился «Отчет о раздаче милостыни на Восток в 1594 г.», который наряду с «Хождением» 1594 г. также принято приписывать перу Трифона Коробейникова[22].

Это паломничество примечательно тем, что, вернувшись из него, Коробейников доставил в Москву, как на это указывает паломник Василий Гагара, величайшую реликвию – «модель Гроба Господня». Точнее – Трифон Коробейников привез не модель Гроба Господня, а только так называемую его «меру» из ткани. На Руси такие реликвии из Святой земли окружались особым почитанием и хранились в монастырях на специально отведенных для этого местах. Предполагается, что именно по этой мере был создан в 1599–1600 гг. золотой Гроб Господень для церкви Воскресения в Москве, аналогичной иерусалимской святыне. Ее проект принадлежал Борису Годунову, который согласно своим честолюбивым замыслам планировал благодаря этому строительству уподобиться византийским императорам, создателям древних христианских святынь[23]. Возможно, что «наказы», которые Коробейников исполнял во втором своем хождении, были получены им от Бориса Годунова, возложившего на этого, уже опытного паломника миссию, имевшую для высокой особы первостепенное значение.

Кроме того, важность указанного факта состоит в том, что во второе хождение Коробейников назван уже дьяком. Из этого

следует, что по возвращении в Москву, еще в 1584 г., купец Коробейников был награжден должностью дьяка. Вероятно, порученные Иваном Грозным дела были выполнены полностью, за что посланник удостоился царской милости; не последнюю роль сыграла и благодарственная грамота патриарха Сильвестра, привезенная Трифоном из Святой земли.

Новое служебное место Коробейников мог получить по приказу самого государя сразу же после своего возвращения (в феврале 1584 г.), но подлинно известно только то, что в 1588–89 гг. Трифон уже состоял на службе в Дворцовом приказе. Данные об этом находим в «Материалах для истории, археологии и статистики города Москвы»: «...96 году. Июля в 26 день дано дьяком Степану Твердикову да Трифону Коробейникову к государеву платью на чехол полотно тверское... 97 году розход полотном. Дано дияком Степану Твердикову да Трифану Коробейникову к государеву царя и великого князя платью на шитье полотно нитей»[24]. Более имя дьяка Трифона Коробейникова нигде не значится. Нами было найдено упоминание некоего Матвея Коробейникова, который по архивным документам известен как дьяк Казенного двора в 1605 г., 1607 г. и 1608 г. (1609–1610)[25]. Точное отождествление этих двух лиц, однако, лишено достаточных оснований, если даже при этом принять во внимание ономастические ссылки на бытование в России XVI в. обычая называть одного человека двумя христианскими именами. Следовательно, 1594 годом можно ограничить сведения о паломнике Трифоне Коробейникове и его путешествиях.

Изложенные факты вызвали спор между исследователями «Хождения» по поводу социального положения предполагаемого автора. Так, Х. М. Лопарев категорически возражал против того, чтобы Коробейников был назван московским купцом (в большинстве списков использовано именно это указание и большинство биографических справочников и словарей опираются именно на него[26]). Сомнения исследователя вызвал следующий вопрос: каким образом купец через 6 лет мог стать дьяком? Подобные опасения высказал И. Е. Забелин, предполагая, что Коробейников был подьячим, а под видом купца он отправился в путешествие по царскому поручению из боязни навлечь на себя

подозрение со стороны Литвы, Валахии или Турции в каких-либо политических поручениях[27].

Подобное утверждение легко может быть опровергнуто. Открытые посольства государевых людей «под видом административных» были обычным и широко распространенным делом. Истории известно немало подобных случаев: в 1512–1514 гг. дьяк Михаил Иванович Алексеев был послан в Константинополь, в 1563 г. – дьяк Андрей Клобуков, в 1580–1582–1585 гг. – дьяк Дружина Петелин в Польшу, в 1593 г. – дьяк Михаил Огарков и тот же Трифон Коробейников, названный в этом случае дьяком, в Константинополь и т. д.[28]

Возражения по поводу того, что купец по истечении времени стал «служилым» в правительственной администрации человеком, несущественны: продвижение по служебной лестнице во времена Ивана Грозного совершалось непосредственно по царским указам. Так, зачастую назначение в дьяки производилось вопреки предустановленному порядку, то есть в дьяческий чин – после долголетней практики – из подьчих, более мелких по своему статусу служащих. Желание государя играло в этом случае определяющую роль: «...старшинство почти никогда при произвождениях наблюдаемо не было, а все чинилось по милости монаршеской и по заслугам»[29].

В XVI в. новоиспеченная и все более растущая система приказов потребовала для обслуживания своих нужд большого количества приказных лиц, обладающих достаточным уровнем грамотности. В связи с этим привычным явлением для середины и конца XVI в. стало пополнение служилых дьяков за счет духовенства и торговых людей – тех сословий, которые не пользовались почтением в кругах высшей знати, но представляли собой своего рода средневековую интеллигенцию. Таким образом, Трифон Коробейников вполне мог стать одним из тех «дворян пера и чернил», что выдвигались в качестве царских «фаворитов» благодаря умению расположить к себе государя силой ума, опытностью и дипломатической ловкостью. В таком продвижении купца, следовательно, ничего необыкновенного и «сомнительного» быть не могло.

Кроме того, видимо, уже в 1584 г. царь мог предположить продолжение поездок Коробейникова за пределы России как отли-

чившегося ведением дел с иноземцами. Именно это могло подразумевать повышение Коробейникова до должности дьяка, поскольку для выполнения миссии посланника требовалось и определенное социальное положение: официальный придворный статус главы и членов посольства должен был строго соответствовать их дипломатическому рангу. Если учесть, что в России того времени дьяки были реальными исполнителями предначертаний великокняжеской власти, а следовательно, и высоко ценились у царя, то можно предположить, что Трифон Коробейников соответствовал тем требованиям, которые предъявлялись этим служилым людям. Чин дьяка предусматривал «довольную» грамотность, умение читать, писать, твердо знать «законы, предания, грамоты», а также навыки и ловкость в канцелярской работе[30].

Всеми этими качествами несомненно обладал Коробейников, получивший особое расположение царя.

Источниковедческая база настолько скудна, что за пределами исследовательского «дознания» пока остается и год рождения, и год смерти, и прочие факты биографии бывшего купца, исполнительного и пользовавшегося доверием монарших лиц дьяка, путешественника, совершившего два паломничества на Восток и оставившего после себя литературную славу составителя «Хождений».

Важным этапом в разработке творческой истории древнерусского памятника считается и вопрос о времени и месте его создания.

Если сложно установить авторство произведения, то большое значение приобретает определение круга лиц, к которому возможный автор мог принадлежать; имеются в виду ограничения хронологические, социальные, профессиональные и т. п. В случае с «Хождением» Коробейникова остановимся на предположении относительно той социальной среды, в пределах которой создавалось «Хождение». В середине XVI в. сочинения подобного рода составлялись, как правило, в тогдашнем «министерстве иностранных дел» Российского государства — Посольском приказе, — где был собран способный к «книжному» делу штат переводчиков, дьяков и подьячих, а также сосредоточивался обширный фактический материал об иных землях в виде статейных списков, путевых записок, хождений, деловых отписок[31]. Имен-

но в приказной канцелярской среде при участии искушенных во всевозможного рода переписках посольских чиновников ряд письменных и устных источников мог быть облечен в литературную форму путевых записок и получить в заголовок имя известного паломника. Стоит заметить, что и Трифон Коробейников после своего назначения дьяком был близок к этим кругам.

Важность постановки вопроса о времени создания памятника осознавали все исследователи, предлагавшие различные варианты его разрешения. Связано это с тем, что прояснение даты появления произведения в значительной мере способствует определению места сочинения в истории литературы, философско-общественной мысли и искусства. В отдельных трудных случаях, когда ни сам текст, ни «внетекстовые» данные не дают серьезных оснований для точной датировки, возможно ограничиться установлением крайних хронологических рамок, в пределах которых сочинение было составлено.

Если опираться на основные, традиционно выделяемые в качестве определяющих, датирующие признаки (различные хронологические выкладки и отсчет времени внутри текста, указание на лиц живых или уже умерших, упоминание исторических явлений или событий и т. п.), то временем создания «Хождения» Коробейникова можно считать 1584 г. Это означает, что оно составлялось сразу же после возвращения посольства в Москву в марте 1584 г.

В XVI в. хождения, как правило, воспринимались в качестве своеобразных отчетов паломников – царских посланников – о выполнении порученной им на Востоке миссии. Следовательно, ценность этих художественно-документальных сочинений нередко заключалась в актуальности содержащихся в них сведений. Предполагается, что так же сложились обстоятельства и в отношении записок Трифона: необходимость в «Хождении» возникла сразу же по совершении паломничества.

Необходимо учесть, что в тексте содержится ряд исторических реалий, позволяющих конкретизировать и подтвердить датировку. «Хождение» как о «ныне здравствующих» говорит о царе Иване VI (умершем 16 марта 1584 г.), царевиче Федоре Ивановиче (скончавшемся 7 января 1598 г.) и о царице Марии Федоровне (год ее смерти – 1612). Это, конечно, не является определяю-

щим фактом, который ведет к заключению, что «Хождение» было написано до кончины Грозного, его супруги или их сына. Более существенно следующее: царевич Федор, младший сын Ивана Грозного, был упомянут в «Хождении» с почтением, достойным единственного наследника царского престола Российского государства. Действительно, Федор после 1581 г., когда был убит его старший брат Иван, стал лицом, реально претендующим по династическому принципу на царствование. 19 ноября 1582 г. на Руси родился еще один продолжатель царского рода Рюриковичей – сын Грозного и царствующей в то время супруги Марии Федоровны Нагой – царевич Дмитрий. О нем в «Хождении» как о наследнике, имеющем ту же титулатуру, что и Федор, не упомянуто ни слова.

Из этого следует несколько выводов. Во-первых, «Хождение» могло быть написано Трифоном или кем-то из его окружения, кому до паломничества в марте 1582 г. был неведом факт рождения царевича Дмитрия, и неизвестен он оказался по каким-либо причинам по возвращении в Москву в марте 1584 г. Во-вторых, возможно, что сочинение составлялось позже 1584 г., то есть после того, как по смерти Грозного царевич Дмитрий с репутацией неугодного и опасного для престола наследника был выслан в Углич, и, следовательно, упоминание о нем могло быть сочтено непристойным.

В том случае, если «Хождение» составлялось после 1584 г., таким же неподобающим было указание на «благоверную царицу княгиню Марью» как «ныне» здравствующую и царствующую, которую вместе с сыном сослали в 1584 г., а в 1591 г. постригли в монахини Николовыксинской пустыни «за недосмотрение за сыном и за убийство невинных Битяговских с товарищи». Следовательно, имеющееся указания «Хождения» на царскую особу возможны были только до конца 1584 года. По тем же историко-идеологическим причинам выглядит недопустимым упоминание в «Хождении» Дионисия по времени позже конца 80-х гг. XVI в., поскольку тот руководил русской церковью до 1587 года, когда за открытое обличение «неправды» Бориса Годунова был лишен митрополичьей кафедры и сослан в Новгородский Хутынский монастырь, где вскоре и скончался[32]. «Хождение» же без тени неприязни в адрес Дионисия сообщает: «Мы же от митрополита

рехом ему: Деонисей митрополит великого града Москвы и всея великия Российския земли велел тебе святейшему папе и патриарху Селивестру челом ударити...» (с. 46).

Таким образом, беря во внимание анализ основных, наиболее противоречиво проявивших себя, датирующих признаков, время создания «Хождения» следует отнести к 80-м гг. XVI в. или даже к 1584 г. То есть реально предположение того, что составление путевых записок могло произойти сразу же по возвращении посольства из восточного паломничества. В ином случае (если «Хождение» было создано позже 1584 г.) попытка объяснить выбор исторических лиц составителем записок приводит к выводу о том, что автор сочинения был абсолютно «нечувствителен» к исторической ситуации своего времени. Это представляется маловероятным, особенно если учесть специфику той эпохи.

Заслуживает внимания еще одна гипотеза относительно датировки памятника. На прочности связи «Хождения» 1582–1584 гг. с «Отчетом» и «Хождением» 1593–1594 гг. настаивал Х. Лопарев, сделавший вывод о том, что исследуемое сочинение было написано после 1593 г., то есть после того, как «пронесся в Москве слух о поездке Коробейникова на Восток» (поездка 1593–1594 гг.)[33]. Н. И. Прокофьев также говорил о том, что записки, известные под названием «Второго хождения Трифона Коробейникова», были написаны раньше, чем «Хождение купца Трифона Коробейникова по Святым местам Востока». Исследователь опирался на данные рукописного материала: в рукописях, как правило, текст второго «хождения» предшествовал тексту первого, сливаясь с ним и представляя полную картину пути от Москвы до Иерусалима[34].

Однако указанное расположение «Хождений» в списках, возможно, не связывалось с хронологическим порядком появления сочинений, а основывалось на «географической» последовательности описываемых маршрутных пунктов. В «Хождении» 1593–1594 гг. дается описание пути от Москвы до Иерусалима, которое самым естественным образом располагается прежде непосредственного путешествия по Востоку, ставшего объектом повествования в «Хождении» 1582–1584 гг. Полагаться полностью на наблюдения над отдельными рукописями при отсутствии сис-

темной работы с ними и обстоятельного их текстологического анализа следует осторожно, впрочем, как и устанавливать прочную текстовую связь между тремя указанными сочинениями, которые приписываются Трифону Коробейникову.

Последняя гипотеза «раздвигает» хронологические рамки появления Коробейниковских записок до неопределенного указания на конец XVI (предположительно, 80-е гг.) — начало XVII вв. Х. М. Лопарев «начало XVII в.» ограничивал 1602 г. — временем создания древнейшего датированного списка «Хождения». Допущение верное, поскольку вряд ли сочинение могло быть написано позже 1602 г. Эпоха российской смуты, времена непрестанной смены патриархов на православном Востоке, ограничение связей между Русским государством и восточными обителями — все это не могло способствовать появлению одного из наиболее популярных в древнерусской паломнической литературе памятника: идеологические и литературные приоритеты имели иной характер.

Как указывал Д. С. Лихачев, письменность начала XVII в. при всем ее разнообразии была литературой «одной главной темы "Смуты", ее истоков, причин, характера, описания событий и поисков вин и виноватых»[35]. В сочинении Коробейникова данная тематика никак не проявилась, оно идеально интерпретируется в контексте 80-х гг. XVI столетия. Итак, на данном этапе исследования «Хождения» хронологические рамки его создания следует ограничить двумя возможными датами: 1584 и 1602 годами. Предпочтение при этом отдается более ранней дате.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Виноградов В. В.* Проблемы авторства и теория стилей. М., 1961. С. 199.

[2] *Голубцова М. А.* К вопросу об источниках древнерусских хождений в Святую землю (Поклоненье святаго града Иерусалима, 1531 г.) // ЧОИДР. М., 1911. Кн. 4. С. 50.

[3] *Лопарев Х. М.* Предисловие // Православный Палестинский сборник. Т. IX. Вып. 27. СПб., 1889. С. XIII.

[4] *Евгений* (*Болховитинов*). Словарь русских светских писателей соотечественников и чужестранцев, писавших в России. М., 1845. Т. 1. С. 309; *Макарий* (*Булгаков*). История русской церкви. Т. VII. Кн. 2. М., 1874. С. 528.

[5] Отечественные записки. 1846. № 3. С. 16—17.

[6] *Забелин И. Е.* Предисловие // ЧОИДР. Кн. 1. М., 1884. С. VII.

[7] *Лопарев Х. М.* Предисловие... С. XXXII.

[8] *Рубцов М. В.* К вопросу о «Хождении» Трифона Коробейникова в святые земли в 1582 г. // Журнал министерства народного просвещения. 1901. Апрель. С. 361.

[9] *Рубцов М. В.* К вопросу о «Хождении»... С. 365.

[10] Данная работа ныне проделана. Сравнительно-текстологический анализ проскинитария «Поклоненье святаго града Иерусалима», переведенного на русский язык в 1531 г., и «Хождения» Василия Познякова 1558–1561 гг. см.: *Опарина А. Л.* «Хождение» Трифона Коробейникова (историко-литературная основа и проблемы текстологии): Дис. ... канд. филол. наук. М., 1997; *Опарина А. А.* Сравнительно-текстологический анализ сочинений Древней Руси: Опыт исследования памятника конца XVI столетия «Хождения купца Трифона Коробейникова по святым местам Востока». Киров, 1998.

[11] *Адрианова-Перетц В. П.* Путешествия XVI в. // История русской литературы. Т. 2. Ч. 1. М.; Л., 1946. С. 514.

[12] *Белоброва О. А.* Черты жанра хождений в некоторых древнерусских письменных памятниках XVII в. // ТОДРЛ. Т. 27. М.; Л., 1972. С. 264.

[13] *Кусков В. В.* История древнерусской литературы. М., 1989. С. 214.

[14] Данный источник был опубликован и прокомментирован в статье: *Опарина А. А.* Литературная «загадка» XVI столетия (архивный документ об исторической основе «Хождения купца Трифона Коробейникова по Святым местам Востока») // Научный вестник Кировского филиала Моск. гуманитарно-экономического ин-та. Научно-методический журнал. № 3. Киров, 1999. С. 316–327.

[15] *Прокофьев Н. И.* Литература путешествий XVI–XVII вв. // Записки русских путешественников XVI–XVII вв. М., 1988. С. 15.

[16] Russian Travelers To The Christian East From The Twelfth To The Twentieth Century. Columbus. P. 39; *Seemann K.-D.* Die altrussishe Wallfahrsliteratur. München. 1976. S. 436.

[17] Хождение по святым местам Востока купца Трифона Коробейникова // Палестинский православный сборник. Т. 9. Вып. 27. 1889. С. 1–2. Далее данное издание цитируется в тексте с указанием страниц.

[18] *Седельников А. Д.* Несколько проблем по изучению древнерусской литературы // Slavia, 1929. Roč. VIII. Seš. 3. S. 508–509.

[19] Проскинитарий Арсения Суханова // Палестинский православный сборник. СПб., 1889. Т. 7. Вып. 3. С. 161, 191.

[20] См. примеч. 10.

[21] Никоновская летопись. Новый летописец // ПСРЛ. Т. 14. М., 1965. С. 45.

[22] Отчет Трифона Коробейникова // Палестинский православный сборник. Т. 9. Вып. 27. СПб., 1889. С. 84.

[23] *Баталов А. Л.* Гроб Господен в «Святая Святых» Бориса Годунова // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 155–156.

[24] Материалы для истории, археологии и статистики града Москвы по определению Московской городской думы. М., 1884. Ч. 1. Стб. 1218, 1221.

[25] Акты Московского государства. Т. 1. СПб., 1890. № 42. С. 77; *Белокуров С. А.* Разрядные записки за Смутное время. М., 1907. С. 271; *Веселовский С. Б.* Дьяки и подьячие XV–XVII вв. М., 1975. С. 263.

[26] *Макарий* (*Булгаков*) История русской церкви... С. 528; *Сахаров И. П.* Сказания русского народа. Т. 2. Кн. 8. СПб., 1849. С. 137; *Строев П. М.* Библиологический словарь и черновые к нему материалы // Сб. ОРЯС Имп. АН. СПб., 1882. Т. 29. № 4. С. 182; Трифон Коробейников // Энциклопедический словарь русского библиографического института Гранат. Т. 25. М., 1917. Стб. 232.

[27] *Лопарев Х. М.* Предисловие... С. XX.

[28] *Бантыш-Каменский Н. Н.* Обзор внешних сношений России (по 1800 год). Т. 1. СПб., 1896–1902. С. 9.; Т. 2. С. 269; Т. 3. С. 99, 105, 107, 313; *Теплов В.* Русские представители в Царьграде (1496–1891 гг.). СПб., 1891. С. 70.

[29] Древняя российская вивлиофика, содержащая в себе собрание древностей российских, до истории, географии и генеалогии российской касающихся. Ч. 20. М., 1791. С. 169.

[30] *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Т. 9. СПб., 1891. С. 445.

[31] *Белоброва О. А.* Черты жанра хождений... С. 262.

[32] Новгородская 3-я летопись // ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 263.

[33] *Лопарев Х. М.* Предисловие... С. XXXI.

[34] *Прокофьев Н. И.* Литература путешествий XVI–XVII вв. ... С. 435.

[35] *Лихачев Д. С.* Подступы к решительным переменам в строении литературы // Памятники литературы Древней Руси конца XVI – начала XVII вв. Вып. 7. М., 1987. С. 12.

Т. Г. Великанлы (Джафаров)

РУССКО-ТУРЕЦКИЕ КОНТАКТЫ В ОПИСАНИИ РУССКИХ ПОСОЛЬСКИХ ПОВЕСТЕЙ (на материале «Посольства Ивана Новосильцева в Турцию»)

В аспекте русско-тюркских контактов XV–XVII веков и их отражения в древнерусской литературе следует рассмотреть такие известные образцы жанра посольской повести, как «Хожение Трифона Коробейникова в Царьград» и «Посольство Ивана Новосильцева в Турцию».

Особое значение имеет «Посольство Ивана Новосильцева в Турцию», по стилю и манере повествования напоминающее летописные своды предыдущих столетий. В XIV–XV веках оно могло быть включенным в летописи и представляться летописным материалом. Ценность данного историко-литературного источника заключается еще и в том, что он воспринимается как дружелюбное посольство между странами, не имеющими к тому времени враждебных отношений, но интересующимися военно-политическими проблемами соседнего государства, потенциального соперника или союзника. Русский посол заявляет, что государь послал его «для своего государева дела в Царьгород к брату своему к Селим-салтану» (1), Маамет-паша же подчеркивает благородство и доброту русского царя: «государь ваш иноземцев жалует, а государь ваш великой, и он делает все доброе, как ему бог велел» (1, 200). В действительности посольство Ивана Новосильцева было направлено на разрешение серьезных проблем. Московская Русь, подвергавшаяся внезапным набегам со стороны Крымского ханства, предпочитала заверить Османскую Турцию в своей дружбе: «А ныне, господине, меж государей чаем

добра и любви», получив взамен ответ: «а государь наш того хочет жа» (1, 194). Турки, занятые войнами в Европе, были неравнодушны к ситуации в бывших землях Золотой Орды, ныне подвластных русскому царю. На вопрос Касим-бега про нагайских мурз и об их отношении к государю Иван Новосильцев отвечал следующим образом: «Нагайской Тинехмат князь и мурзы все государю нашему послушны – куды им государь велит на свое дело идти, и нагайские люди на государеву службу ходят, а государь Тинехмата князя мирз жалует и от недругов их обороняет – приходил на них недруг их Ак-Назар, царь Казацкие орды, со многими людьми, и нагайские люди с государя нашего людьми казатцких людей побили и царевича не одного убили» (1, 194). Русский посол верно изложил политику царя по отношению к мусульманской части населения, которая, прежде всего, отвечала политическим интересам Московского государства: «в тех городех мусульманские веры люди по своему обычаю и мизгити и кишени держат, и государь их ничем от их веры не нудит и мольбищ их не рушит – всякой иноземец в своей вере живет» (1, 200).

Взаимодоговоренность сторон должна была избавить людей от многих проблем. Маамет-паша и Иван Новосильцев договариваются о беспрепятственном передвижении паломников и купцов из одной страны в другую: «да только б, господине, велел вперед бухарцев и шамохейцев пропускати из Асторохани к осподню гробу молитись по нашей вере, да и письмо, господине, о том нашего государя к вашему государю будет, а государь наш того хочет, чтоб с вашим государем меж их ссылка и добро было, и гости б ходили, как было наперед сего, а у нашего государя всякому же иноземцу не запрещено во Царьгород ходити, а мы деи того хотим, чтоб меж государей добро было» (1, 200).

«Посольство Ивана Новосильцева в Турцию» – это не только рассказ о деятельности русского посла в период его пребывания в Турции. Это объемная историческая повесть о самых противоречивых ситуациях и актуальных проблемах военно-политической жизни как Московской Руси и Османской Турции, так и целого ряда государств. Повествование о дипломатической миссии Ивана Новосильцева включает в себя эпизоды, рассказывающие об усилиях московского царя и турецкого султана по обузданию казаков и крымцев, чьи набеги и вылазки не всегда отвечали по-

литическим интересам сторон. В обязанности русского посла входило предотвращение астраханского похода крымского хана, опирающегося на турецкого султана, обеспечение безопасности путей русских купцов и паломников и, конечно, вручение царской грамоты лично самому султану. Весьма активно выступают турецкие послы Айдар, Касим и Маамет-паша, которые от имени султана требуют разумных объяснений того или иного не удовлетворяющего турок действия московского царя. Айдар, азовский санчакбек, причину астраханского похода объясняет тем, что «ходят ис Кизылбаша гости в Асторохань торговати, а нашему дей государю Кизылбашской великой недруг» (1, 192). Русский посол очень убедителен в своих ответах, что соответствует политике его государства на Востоке: «Всяким, господине, иноземцом в нашего государя, царя и великого князя, землю не запрещено с торгом ходити» (1, 192).

«Посольство Ивана Новосильцева в Турцию», как и «Хожение купца Федота Котова в Персию», большое место отводит турецко-кызылбашским отношениям. Увлекателен рассказ русского посла о «Баязы-салтане», который будто бы хотел убить отца и сесть на царство. Когда раскрылись планы сына султана, он приютился у кызылбашского шаха, которому было обещано возвращение захваченных Турцией земель. Если в «Хожении купца Федота Котова в Персию» подробно освещались отдельные лица свиты шаха, дворцовая жизнь, то в «Посольстве Ивана Новосильцева в Турцию» большое внимание уделялось описанию сыновей и дочерей турецкого султана, вопросу о политической роли отдельных пашей, об административной системе страны, а также о взаимоотношениях турецкого султана и крымского хана. Иван Новосильцев, столкнувшись с крымскими татарами в Кафе, убедился, что они не всегда единодушны с турецким султаном и могут повредить торговым, военно-политическим и дипломатическим связям Московской Руси и Османской Турции.

В тематическом плане путевые записи Ивана Новосильцева созвучны с «Повестью о взятии Царьграда турками», с «Казанской историей», с «Исторической», «Поэтической» и «Сказочной» повестями об Азове, в которых взятие городов и крепостей христианами или мусульманами оценивалось как божья воля. Сам «турской салтан», признавший, что «московской деи государь

силен ратью своею, и мне деи с ним не за что воеватца, а у меня деи он не взял ни одного города», считает, что «Астрахань ... Московскому бог дал» (1, 204). В другом посольстве, «Хожении Трифона Коробейникова в Царьград», осуществленном по повелению Ивана Грозного в 1582–1584 годах, автор, затрагивая тему взятия Царьграда – «И божиим повелением за грех рода человеча приидоша турки под град и по повелению божию тот образ архангелов мощию от столпа подняся на небо, видом бысть всему народу, турки же, видевше отступление божие, взяша град, и ныне в нем царствуют...» (2), воздерживается от обвинительного тона в адрес турецкого султана, которому «за храм и за службу патриарх дает великий откуп з году на год золотыми» (2, 30).

«Посольство Ивана Новосильцева в Турцию» в художественном отношении сближается с историческими повествованиями и воинскими повестями XV–XVII веков, обнаруживающими тюркскую тему. Официально-деловой язык посланий государей, простая и непринужденная речь русского и турецких послов, многочисленные эпизоды и диалоги с участием крымских и государевых татар, употребление тюркизмов, и конечно, перечисление вооружения готовящихся к взятию Астрахани крымцев и турок, включение в текст хождения дополнительного рассказа, неоднократные упоминания и повторы о захвате города путем подкопов ставит путевые записи русского посла в один ряд с выдающимися образцами как жанров хождения и посольской повести, так и исторических и воинских произведений. Только «Сказание о Магмет-салтане» по насыщенности информации об Османской Турции и правдивости создания образов турецкого султана и его пашей может сравниться с повестью Ивана Новосильцева. В переписке с великим князем и в общении с русским послом турецкий султан и его паши изображены как очень толковые и трезвые политики, осторожные в своих оценках и эмоциях. То же самое характерно для образов великого князя и его посла. На наш взгляд, данная характеристика русских и турецких политиков соответствует исторической правде, заключающейся в том, что многовековые конфликты и религиозное противостояние русских и турок вплоть до начала XVII века не приводили к войне и разрыву торговых сообщений между двумя великими империями благодаря усилиям этих исторических личностей. Описание

путей из Москвы и других русских городов в Турцию, а также торговых и религиозных центров Востока, рассмотрение авторами самых различных вопросов жизни простых людей, изучение ими местных условий мотивируются не только военно-политическими проблемами, но и писательским интересом к увиденному, а в большинстве случаев — и новизной объекта и предмета изображения.

Интересно, что близкие по времени написания и содержанию к посольской повести Ивана Новосильцева древнерусские произведения («Историческая», «Поэтическая», «Сказочная» повести, «Переписка турецкого султана с чигиринскими казаками», «Легендарная переписка Ивана Грозного с турецким султаном») заметно расходятся с ней в описании и оценке турок. Такое расхождение объясняется разным служебным положением сочинителей сравниваемых произведений и разными условиями их создания. В написанных в казачьей среде и навеянных местным фольклорным материалом повестях, при изобретательности авторов, богатстве их языка и насыщенности текстов просторечиями отсутствовали присущие светским хождениям документализм повествования и достоверность фактов.

Следует отметить, что торговые и дипломатические поездки русских людей на Восток или приезд купцов и послов из Турции, Крыма, Персии, Азербайджана, Средней Азии и Золотой Орды в русские города ознаменовались не только появлением путевых очерков, хождений и посольских повестей, но и взаимопроникновением фольклора и литературы соседних стран и народов. Безусловно, были и другие пути проникновения восточных тем в литературу Древней Руси. Не отрицая значения других языков и литератур в обогащении древнерусских произведений восточными мотивами, необходимо подчеркнуть существенную посредническую роль тюркских литератур. Широкая известность одного из русских произведений на восточную тему, «Повести о Еруслане Лазаревиче», чаще всего обосновывается популярностью героя Фирдоуси Рустама в казачьей среде, а также среди крымских татар. «Уруслан совершенно непереносим в обычном человеческом быту ⟨...⟩ не “помещается” в пространственных пределах обыденного мира. Его место в необычном, сказочном, красочном “чистом поле”, где стоят прелестные шатры ⟨...⟩ ска-

чут украшенные кони (...) встречаются невиданные существа» (3). Такой герой-богатырь вполне импонировал бы составителям «Поэтической» и «Сказочной» повестей об Азове, с помощью которых сюжет поэмы Фирдоуси мог попасть в Центральную Русь. На наш взгляд, не последнюю роль в проникновении восточных, в частности тюрко-татарских сказаний, в древнерусскую литературу сыграли авторы хождений и посольских повестей. Тот же Иван Новосильцев в течение своего долгого пребывания среди крымских и астраханских татар, ногайских мурз, наверняка, имел возможность ознакомиться с устными сказаниями местного населения. Не случайно в двух притчах, входивших в «Повесть о разуме человеческом», создан положительный образ «некоего царя именем Сламгирей». Известные под названиями «От книг бытей татарских о разуме человеческом» и «Иная притча о том же царе» (4) сюжеты, продолжая традицию «Сказания о Магмет-салтане», изображают образ жестокого, но справедливого татарского царя, рядом с которым находится его близкий и доверенный человек – Алтын–Золотое Слово. Образ мудрого человека и советника, который так импонирует самим русским посланникам, – «Видишь, разумей, каков человеческий разум. Разумной человек не одну душу свою спасет, но и людцкия многия» (4, 327), – имел для русской литературы XVI–XVII веков символическое значение. Как и татарский царь, великий московский князь нуждался в советах и сообщениях, необходимых для нормального улаживания дел с соседями, что позволило бы русскому государству наладить торгово-экономические, военно-политические и культурные отношения с ними.

Целостный анализ образцов жанров хождения, путевых очерков и посольских повестей выявил художественное и идейно-тематическое своеобразие данных произведений. Основные отличительные свойства этих литературных памятников Древней Руси были продиктованы острейшей необходимостью их создания в эпоху расширения и укрепления Московского царства и потребностью в них официальных властей, а также простого русского человека, которым так нужна была преподносимая ими историко-литературная информация о тюркском мире, о Востоке.

На наш взгляд, «хождения» Афанасия Никитина и Федота Котова, путевые очерки Ивана Новосильцева и другие образцы этих жанров послужили своеобразным стержнем развития и обогащения языка, стиля и поэтики литературы Древней Руси, привнося в нее новые темы, мотивы, сюжеты и образы, оригинальное применение ориентальной лексики и, главное, совершенно иное отношение к тюркской тематике, положительный взгляд на восточный мир и на восточного человека.

В этих жанрах древнерусской литературы был впервые реально представлен Азербайджан, действительность и реалии азербайджанской жизни и этнокультуры. Интерес древнерусских купцов-путешественников и послов к азербайджанской (сефевидской) истории, торговым путям, ведущим из Дербента, Шемахи, Баку, Тебриза и Ардабиля в Турцию, Индию, Персию и другие страны – доказательство тому, какое значение придавала Московская Русь торговым и дипломатическим связям с Азербайджаном. Обнаруженные в сборниках «Книга Большому Чертежу» и «Космография» сведения географического и исторического содержания свидетельствуют об огромном значении представленной в них информации для русского государства, осваивающего все новые и новые регионы и земли. В собирании и донесении этой информации, составлении подобных сборников не последнюю роль сыграли авторы хождений, путевых очерков и посольских повестей.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Посольство Ивана Новосильцева в Турцию // Записки русских путешественников XVI–XVII веков, М.: Сов. Россия, 1988. С. 192.

2. Хожение Трифона Коробейникова в Царьград // Записки русских путешественников XVI–XVII веков. С. 30–31.

3. *Демин А. С.* О художественности древнерусской литературы. М.: Языки рус. культуры, 1998. С. 649.

4. *Скрипиль М. О.* Неизвестные и малоизвестные русские повести XVII в. // ТОДРЛ. Т. 6. Изд-во АН СССР, 1948. С. 324–327.

Дж. Ревелли (Италия)

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ИСТОЧНИКИ «РОССИЙСКОЙ ПАМЕЛЫ» П. ЛЬВОВА: НЕКОТОРЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ

В литературном творчестве название произведения может быть связано не только с содержанием, но и с жанром, и с литературным образцом, что особенно характерно для русской сентиментальной прозы 2-й половины XVIII века[1]. Так, П. Ю. Львов в названии своего романа[2] напрямую отражает связь с «Памелой» С. Ричардсона, романом, с которым российские читатели того времени были хорошо знакомы[3]. Этот роман стал известен в России еще до 1787 года, когда был опубликован его перевод на русский язык[4]. Несмотря на связь с романом Ричардсона, «Российкая Памела» Львова не имела такого же, как «Памела», успеха. Сразу после выхода в свет роман Львова подвергся критике за чрезмерную зависимость от английского образца. Особенно ожесточенные нападки на Львова исходили со стороны А. И. Клушина, который вывел писателя в журнале «Зритель» под именами «Миниатюркина» и «Антиричардсона»[5]. По мнению В. Сиповского, роман П. Львова – это лишь подражание ричардсоновской «Памеле»[6]. Однако в предисловии к своему роману сам П. Львов прямо говорит о том большом значении, которое придает своему труду: «Усердие мое и даже самая приверженность к любезному Отечеству моему заставили меня написать “Историю Марии, добродетельной Поселянки”, которая была почтенна в поступках своих, сколько “Памела”, писанная славным Ричардсоном, может быть для примеру» – и, в частности, стремлению показать, «что есть и у нас столь нежныя сердца, великія души в

ниском состоянiи и благородная чувствительность» (I: 1)[7]. Осуществляя поставленную перед собой цель, Львов безусловно непосредственно обращался к знаменитому образцу. Решить вопрос о том, подражал ли Львов Ричардсону или использовал его роман как ориентир, «пример» для своего произведения, как сам автор пишет в предисловии, а также определить возможные связи романа Львова с национальными русскими источниками, в частности древнерусскими, — основные задачи данной работы.

Сразу заметим, что П. Львов отказался от эпистолярного жанра, образцами которого стали «Памела» С. Ричардсона и «Новая Элоиза» Ж.-Ж. Руссо[8]. Несмотря на то, что во второй половине XVIII века этот жанр был популярен не только в Европе, но и в России[9], Львов придал своему роману самую традиционную форму, и сделал это вовсе не потому, что отдавал предпочтение действию по сравнению с размышлениями в письмах. Хотя роман разделен на главы, но каждая из них посвящена лишь одному происшествию, и рассказчик монотонно и бесстрастно, нередко прибегая к диалогам, ведет свое повествование подобно тому, как это бывает в эпистолярном жанре.

Как известно, в английском романе[10] читатель узнает о событиях непосредственно от чувствительной Памелы, которая в первом томе романа «переводит» окружающую действительность в письма, регулярно посылаемые родителям, а во втором — поверяет все свои впечатления дневнику. В связи с этим в романе Ричардсона Памела — единственный центральный персонаж. Остальные персонажи, в том числе господин Б., имеют второстепенное значение и изображены через восприятие главной героини, шестнадцатилетней девушки[11].

В «Российской Памеле» картина иная. Роль Марии в посвященном ей романе менее значительна, чем роль ее прообраза в «Памеле». Львов отводит много места мужским персонажам, и главная героиня далеко не всегда оказывается в центре событий, а во второй части она вообще перемещается на второй план, уступая место Евгении.

Однако, несмотря на значительное отличие в композиции романов, в «Российской Памеле» обнаруживается немало тем и повествовательных мотивов романа Ричардсона. Среди наиболее значительных тем обоих романов можно выделить следую-

щие (для удобства последующего анализа они обозначены большими буквами): **А**) Тема деревни; **Б**) Незаурядные качества девушки низкого происхождения (красота, ум, благородство)[12]; **В**) Тема морали и нравственности; **Г**) Священные книги как источник знания; **Д**) Роль отца в воспитании детей; **Е**) Социальное неравенство; **Ж**) Идеализация прошлого; **З**) Тема бедных; **И**) Любовь как средство спасения порочного барина.

Среди наиболее общих повествовательных мотивов — такие (для удобства последующего анализа они обозначены строчными буквами), как: **а**) мотив подкупа; **б**) мотив похищения; **в**) переезда в новый дом; **г**) тяжелой болезни; **д**) мотив свадьбы и счастливого конца жизненных испытаний.

Памела выросла в деревне (**А**), затем попала на службу к знатной пожилой даме, которая дала ей светское образование. Памела много читает и часто пишет родителям, особенно отцу, длинные письма. У российской Памелы жизнь складывается по-иному. Она рано потеряла мать и живет с отцом, братьями и сестрами в глухой русской деревне (**А**), в «обветшалой хижине», которая находится в поместье дворянина по имени Виктор. Мария воспитывалась отцом в непосредственном контакте с природой, поэтому ей не пришлось получить светское образование, но девушка умеет читать и писать — трижды она пишет длинные письма Виктору.

В начале обоих романов возникает сходная ситуация. К Памеле воспылал сильной страстью господин Б., сын ее госпожи. Мария вызывает к себе сильные чувства у Виктора. В обоих романах данные ситуации порождают конфликт (в его основе — социальное неравенство между девушками и их кавалерами (**Е**) — и способствуют развитию действия. Господин Б. поначалу (имеются в виду события, описанные в первом томе) видит в Памеле только служанку своей матери и даже не помышляет о женитьбе на ней. В отличие от него, Виктор уже после первой встречи с Марией понимает, что сможет получить «божественную и сказочную» возлюбленную только после свадьбы («Мария такое сокровище, которое ни за какие деньги достать нельзя... у них-то, друг мой, правда и непорочность дороже всяких сокровищ, дороже даже и самой жизни» (I: 23). Мария и Виктор на первом этапе их отношений не задумываются о социальной пропасти,

разделяющей их. Но отец Марии Филипп категорически против этого брака (**Е**). Он убежден в том, что они не могут быть счастливы, так как его дочь не готова жить в лживом светском обществе. Он мечтает о том, что у его Марии будет «пристойный муж простой Поселянин, умеющий трудиться и своими руками достающий свое пропитание» (I: 69–70).

Обеих девушек отличает моральная чистота и благородство души (**В**). Обе они находят прочную опору в своих отцах (**Д**). Мистер Эндрюс, отец ричардсоновской Памелы, образованный человек, прежде довольно зажиточный, но теперь обедневший, заботится о сохранении непорочности и чести дочери – он пишет ей нравоучительные письма. Дважды Эндрюс защищает Памелу от необузданной страсти господина Б. – ради этого он приезжает к дочери, когда узнает, что она попала в сложную ситуацию. Назидания отца Памелы, исполненные моральных принципов и подкрепленные цитатами из священных книг (**Г**), отражают строгие взгляды пуританского общества XVI–XVII вв. [13] Так, во втором письме Эндрюс пишет дочери: «For we had rather see you all covered with rags, and even follow you to the church-yard, than have it said, a child of our's preferred any wordly conveniencies to her virtue» (I: 26).

Такое же отцовское покровительство исходит от Филиппа, который бережет свою Марию как зеницу ока (**Д**). Однако религиозное мировоззрение и суровые принципы христианской морали, которые пронизывают английский шедевр, в «Российской Памеле» почти отсутствуют. Хотя мировоззрение отца Марии было сформировано чтением священных книг (**Г**), он смог, получив на это разрешение Честона, отца Виктора, познакомиться и с более современными произведениями, «протчими творениями писателей, проповедующих добродетель и изощряющих умы» (I: 29) [14]. Рассуждения отца Марии о природе, о социальном неравенстве, о лжи и иллюзиях большого света близки взглядам Ж.-Ж. Руссо [15].

Можно заметить, что общие для рассматриваемых романов темы, обозначенные нами, получают в них в значительной степени отличную идейно-художественную реализацию. Общие повествовательные мотивы также в «Российской Памеле» имеют иное сюжетное наполнение.

Так, мотив подкупа (**а**) в романе Львова связан с отказом Филиппа дать согласие на брак дочери с Виктором. Тогда, не желая отступиться от возлюбленной, по совету коварного Плуталова, молодой дворянин предпринимает попытку соблазнить Марию драгоценными украшениями. И, конечно же, получает отказ, в котором она гордо сообщает возлюбленному, что бриллианты ее не прельщают, тем более что в природе она «видела на цветах и на траве росяные капельки, в коих солнечные лучи блестя, пленяли более ее взор...» (I: 73) и, кроме того, «она никогда не оставит своего дряхлого отца, составляющего все ее богатство» (I: 73). В описанной ситуации, как и во многих других в романе, нашли отражение взгляды Руссо [16].

В английской же «Памеле» господин Б. изначально и не один раз пытается соблазнить Памелу дорогими подарками. В тот момент, например, когда Памела, не по своей воле удерживавшаяся в Линкольншире, получает от него письмо, в котором он предлагает ей огромную плату в обмен за ее «любовь» — деньги, драгоценности и даже владения. Девушка, для которой, по ее словам, дороже честная бедность, чем драгоценности и имущество, приобретенные такой ценой, отвечает решительным отказом — «To lose the best jewel, my virtue, would be poorly recompensed by the jewels you propose to give me» (II: 229) «that I am above making an exchange of my honesty for all the riches of the Indies» (II: 230). Реализация мотива подкупа в обоих романах способствует раскрытию высоких моральных качеств главных героинь (**В**).

Хотя повествовательные мотивы похищения девушек и переезда их в новое жилище (**б, в**) в обоих романах связаны между собой, события, воплощающие их, отличаются. В «Российской Памеле», получив отказ Марии на предложение разделить с ним за вознаграждение любовь, Виктор решает похитить ее из горящего дома, приказав своим слугам его поджечь. Лишь по счастливой случайности обошлось без жертв — все семейство пребывало в гостях. Памела же по приказу господина Б. была похищена в тот момент, когда ехала к своим родителям, и долго против своей воли удерживалась в одном из домов похитителя в Линкольншире. После упомянутых событий и та, и другая героиня вынуждены были по разным причинам оставить свое прежнее жилье.

Мотив болезни (г) молодых дворян в обоих романах связан с неудачной попыткой похитить возлюбленных. Господин Б. заболевает сразу после того, как, убедившись в непреклонности Памелы, отпускает ее из вынужденного заточения домой. Однако девушка, узнав от слуги (он догоняет ее, чтобы передать письмо от господина Б. с просьбой вернуться к нему) о его болезни, возвращается назад. В «Российской Памеле» Виктор также заболевает после безуспешной попытки похищения Марии – он считает, что потерял ее навсегда. Но, несмотря на серьезную болезнь, он просит Филиппа руки его дочери – и вновь получает отказ. В тесной связи с указанным мотивом в «Российской Памеле» развивается тема бедных людей. Мария навещает нищих (**З**), помогает страдающим и больным, раздавая им милостыню, иногда даже свои личные вещи. Так же, как и господин Б., Виктор посылает Марии письмо, в котором просит простить его и выйти за него замуж без разрешения отца. В своем ответном письме девушка соглашается простить возлюбленного, но предложение о женитьбе отвергает. Отец же, появившись раньше времени, забирает у дочери письмо. В который раз он внушает дочери мысль о социальной пропасти (**Е**), отделяющей ее от Виктора: «Неравенство страшно, неужели оно тебя не ужасает?» (I: 121). Мария пытается защищать свое право на счастье: «Если мы не равны, то для чего же сердца согласны, желания одинаковы...?» (I: 122).

Иное развитие получает тема социального неравенства в ричардсоновской «Памеле». Будучи уверенной в том, что «Virtue is the only nobility» [17](I: 83), Памела не выступает против социального неравенства, но осуждает тех представителей высшего общества, кто совершает недостойные поступки, что, в частности, отражается в упреках господину Б.: «You have taught me to forget myself, and what belongs to me; and have lessened the distance that fortune has made between us, by demeaning youself, to be so free to a poor servant» (I: 55). Когда же Памела все-таки решается выйти за господина Б. замуж, ее отец, в отличие от отца Марии, благодарит Бога за то, что его дочь займет высокое положение в обществе – те же чувства испытывает и сама Памела. Напротив, российская героиня не видит в браке с Виктором путь к достижению высокого положения; более того в глазах ее отца представители высшего света утратили все положительные иделы, не спо-

собны к искренним чувствам – перспектива вхождения Марии в это общество огорчает его. Не случайно, когда он наконец дает согласие на брак дочери с Виктором (молодой дворянин, находясь в тяжелом состоянии, в третий раз просит его об этом), он произносит: «Зиждитель мира! Ты видишь, что чувствительность побеждает мое сопротивление; а не богатство его, не род, не светские мечты» (I: 140). Закончив длинную речь, отец трогательно благословляет влюбленных и дает им советы. Первый том заканчивается празднованием свадьбы Виктора и Марии.

Определенное расхождение наблюдается и в развитии темы любви как средства спасения порочного барина (**И**). Если господин Б. под влиянием добродетельного поведения Памелы и благодаря проснувшемуся в нем высокому чувству любви, преображается сразу же после свадьбы, то молодой барин Виктор и после свадьбы заставляет Марию много страдать, прежде чем своей чистой любовью и самопожертвованием она сумеет окончательно отвратить его от порока. Счастливый конец их истории наступает только в конце второго тома.

В основу второй части «Российской Памелы» положена другая история, главной героиней которой становится Евгения. Но, несмотря на самостоятельный сюжет, с первой она связана и прежними персонажами, история которых, хотя и уходит на второй план, но продолжает развиваться, и общей тематикой, и таким приемом повествования, характерным вообще для приключенческих романов 2-й половины XVIII в. [18], как прием постоянного перемещения места событий. В этой части, однако, появляются такие дополнительные повествовательные мотивы, сближающие роман с «Памелой» Ричардсона, как **е**) мотив бегства героев; **ж**) нападения разбойников; **з**) морского путешествия; **и**) мотив далеких заокеанских стран; **к**) возвращения персонажей в первоначальное место действия.

Одной из важнейших повествовательных констант в этой части романа П. Львова становится мотив бегства главных героев (**е**), что определенным образом сближает его со вторым томом романа Ричардсона, к чему мы вернемся ниже. Действие в этой части начинается с того, что сначала Виктор совместно со своим другом Плуталовым, оставив Марию (как оказывается, на неопределенное время), в своем имении в деревне (**А**), отправля-

ется в город (а фактически бежит от семейной жизни). Несчастная Мария, потеряв надежду на возвращение мужа, в свою очередь также бежит из дома. В отчаяньи она долго бродит по деревне, пока в конце концов ни поселяется в заброшенном доме, где, скрывшись ото всех, рожает сына, которого называет Премилом.

Далее главным действующим лицом становится Евгения. Ее история типологически ближе истории Памелы, чем сюжет о Марии. Так же как и Памела, Евгения живет на положении горничной в богатом доме. Этот дом принадлежит князю Многосулову. Девушка давно не имеет известий от своих родителей. Какое-то время назад они отправились в Англию, но их корабль потерпел крушение (з) — ходили слухи, что ее мать умерла. Как и Памела, Евгения вынуждена защищаться от недостойных притязаний хозяина, который, желая видеть ее своей любовницей, пытается ее подкупить (а). Не располагая иным способом самозащиты, она пытается убедить своего преследователя оставить ее в покое словами, исполненными высокого нравственного смысла. Выражения, которые использует при этом героиня, не только по смыслу, но и по конкретному наполнению близки высказываниям Памелы. Показателен, например, такой фрагмент одного из обращений Евгении к Многосулову (см. выше отрывок из «Памелы» — II: 230): «Что я тут теряю? ... Разсмотрите хорошенько, я тут теряю честь, высокую цену жизни моей, возвыситься за такую низость? Нет! Это значит унизиться до самой последней степени ...» (II: 77). Евгения, как и Памела, просит отпустить ее. И, получив отказ, бежит из дома князя тайно. В поисках укрытия она попадает в ту хижину, где скрывается Мария, в которой они живут вместе вплоть до самой развязки романа.

Что касается мотива бегства в романе Ричардсона, то он так же, как и у Львова, связан в первую очередь с главной героиней, хотя и не только. Так, Памела не однажды задумывалась о том, как устроить побег от господина Б. в первый период их отношений. И дважды она осуществляет свои намерения, первый раз неудачно, второй — успешно.

Финальная часть романа Львова по своему построению генетически восходит к комедии интриги. Первоначальным этапом

финала можно считать сцену, когда все герои-мужчины собираются в городском доме Виктора. Этому предшествует внезапное возвращение отца Евгении Милонравова, который, подъезжая к городу, подвергается нападению разбойников (ж), коими оказались слуги Многосулова. Убежать от них ему удалось благодаря помощи Милона, брата Марии (во втором томе «Памелы» нападению разбойников подвергается священник Вильямс). Собравшимся в доме Виктора Милонравов рассказывает о своих долгих путешествиях по морям (з), об обстоятельствах смерти своей жены, об Англии, Америке и других далеких заокеанских странах (и), где люди живут счастливо, о странах, государственные отношения в которых строятся по принципам Руссо. Наконец, все вместе они отправляются, а вернее сказать, бегут, в поместье Виктора (к) на поиски Марии и с трудом находят хижину, где она живет с Евгенией и Премилом. Все герои, таким образом, собираются вместе и празднуют счастливое окончание испытаний. Виктор навсегда соединяется со своей «божественной» Марией и сыном Премилом. Евгения после долгой разлуки встречается со своим отцом и возлюбленным Милоном. Подобное перемещение повествования наблюдается и в «Памеле» Ричардсона: основные события первой части разворачиваются в доме господина Б., расположенном в одном из родовых поместий, второй части – в другом поместье. В конце романа счастливые молодожены возвращаются в первоначальное место действия.

Несмотря на то, что во второй части романа Львова сохраняется сходство с «Памелой» Ричардсона, идейно-художественные связи с ней несколько ослабевают, о чем, в частности, свидетельствует финальная часть. Развязку в «Российской Памеле» отличает существенная деталь, которая так или иначе связана со стремлением автора утвердить мысль о духовном преображении главного героя. Празднуя свое вновь и раз и навсегда обретенное счастье, Виктор решает построить приют – «дом, в коем бедные, больные, скудные, путешественники могли бы наслаждаться отдохновением, прохладою, вспоможением и приветливым гостеприимством» (II: 140), на том месте, где стоит хижина, в которой в трудный период жили Мария, Евгения и его сын Премил. Такое заключение многозначительно и контрастно тому состоянию внутреннего самодовольства, в котором пребывает в

подобной ситуации в финале романа Ричардсона господин Б., о чем свидетельствуют его слова, которые он произносит, созерцая природу: «All nature, methinks, blooms around me, when I have my Pamela by my side» (II: 512).

Кроме того, в «Российской Памеле» наблюдается более значимое обращение автора к русской национальной культуре. Так, например, главным героям, следуя литературной традиции, основанной в XVIII веке А. П. Сумароковым и Д. И. Фонвизиным, автор дает значащие имена: Евгения[19], Милонравов (отец Евгении), Исправ и Милон (братья Марии, последний — возлюбленный Евгении), Честон и Гордона (отец и мать Виктора), Многосулов (порочный князь, воплощение всякого зла), Плуталов (фальшивый друг Виктора).

Сравнительный анализ «Российской Памелы» П. Львова с «Памелой» Ричардсона показал, что английский роман послужил российскому автору важнейшим источником тем, повествовательных мотивов и сюжетных ходов в создании его романа. Однако убеждение в этом не позволяет нам сделать вывод о том, что Львов лишь подражал образцу. Если считать подражание «литературным, сознательным воспроизведением некоего литературного художественного образца» [20], становится очевидным, что русский писатель не ставил перед собой такой задачи. Как и поэты-классицисты XVIII века, заимствовавшие свои литературные правила из произведений-образцов, он воспользовался определенными темами и повествовательными мотивами английского романа только для того, чтобы развернуть их с помощью видоизмененных повествовательных и стилистических приемов и наполнить их во многом иным идейным содержанием. Обрисовывая таких персонажей, как Мария, Филипп, Честон, Милон, П. Львов пытается раскрыть в каждом из них связь с отечественной национальной традицией. Показательно название романа, подчеркивающее, что образ российской Памелы, выведенный в романе, содержит явление, характерное именно для России, национальное и вовсе не единичное — отсюда появление во втором томе новой главной героини. Об этом автор говорит в предисловии к роману: «есть Памелы, новые Элоизы и им подобные, как в Англии, в Франціи, Германіи и прочих Государствах, <u>где оне потому так громки, что гораздо реже встречаются</u>, нежели в

Россіи, коей нравы хотя и переменились, но не развращены еще и предразсудок нестоль владычествует, как в других местах» (I: 1). Эти замечания свидетельствуют о реакции на активное проникновение на русскую почву новых западно-европейских веяний задолго до появления «Беседы» А. С. Шишкова (конец первого десятилетия XIX в.). Однако главные герои «Российской Памелы» в своих речах и поступках так или иначе отражают важнейшие культурно-исторические явления и философские идеи, распространившиеся в образованной части европейского общества во второй половине XVIII века. Сам Львов, хотя относился к подобным веяниям достаточно критически, не отвергал их окончательно и стремился, воспринимая их, переосмысливать их в духе национальной культурной традиции. Данная позиция писателя нашла отражение и в романе «Российская Памела». Об этом свидетельствует и само название романа, и те особенности в его сюжете, в частности во второй его части, о которых уже упоминалось. Однако еще более определенное отражение данная установка писателя находит в обнаруживающейся при ближайшем рассмотрении связи романа с древнерусской литературой, что может стать темой отдельного исследования, выходящего за рамки настоящей статьи. Приведем здесь лишь один пример, который показывает, что образ Марии у Львова складывается не только под влиянием западно-европейской традиции, но вбирает в себя некоторые черты женских образов древнерусской литературы. Процитируем здесь один из фрагментов романа, связанный с мотивом болезни. Мария и Виктор разлучены, отец не дает согласия на их брак, молодой человек тяжело заболевает. В думах о нем Мария занимается благотворительностью: навещает больных, раздает милостыню нищим, усердно молится Богу за здоровье любимого. Как-то, выходя из церкви, она останавливается на высоком крыльце и, глядя на великолепный дом Виктора, обращается к нему: «⟨...⟩ вы спесивые стены, сокрывающие моего любезного ⟨...⟩ разодвинтесь, дайте мне его увидеть, или хотя допустите до него мои стоны, мое о нем сожаление ⟨...⟩ Ах! ⟨...⟩ сказала бы ему будь здоров, я тебя люблю и он выздоровел бы ⟨...⟩ Солнышко уже на полдень катится, мне пора итти домой. Прощай, Виктор» (I: 112). Мало того что данный монолог Марии соотносим с таким жанром древнерусской литературы, как

плач, его содержание и обстоятельства, при которых он произносится, вызывают ассоциацию с плачем Ярославны на стенах Путивля: «Ярославна рано плачетъ въ Путивле на забрале, аркучи: "О ветре ветрило! Чему, господине, насильно вееши? Чему мычеши хиновьскыя стрелкы на своею нетрудною крилцю на моея лады вои? (...)"» [21]. Однако единственная рукопись «Слова о полку Игореве» была найдена А. И. Мусиным-Пушкиным только в период с 1791 по 1795 год [22]. Если предположить, что приведенный отрывок действительно связан со «Словом...», то это значило бы, что П. Львов имел в своем распоряжении не дошедший до нас список этого замечательного памятника, что маловероятно [23].

Скорее всего, истоки возникающих ассоциаций нужно искать в других древнерусских литературных и фольклорных произведениях, которые могли быть известны Львову.

Предварительные наиболее общие выводы о генезисе романа таковы. Взяв за образец «Памелу» С. Ричардсона, П. Львов создал такое произведение, в котором наиболее распространенные в Европе идеи, формировавшие образ героя конца XVIII в., через посредство характерных для сентиментальных романов тем и мотивов были воплощены в «Российской Памеле» в переосмысленном виде, в духе определенных исконно национальных идеологем. Данное обстоятельство потребовало от писателя в формировании художественного своеобразия романа, по-видимому, обратиться к национальным литературным источникам, раскрыть которые еще предстоит.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Иванов М. В.* Поэтика русской сентиментальной прозы // Рус. лит. 1975. № 1. С. 116; Русская сентиментальная повесть / Под ред. П. А. Орлова. М., 1979. С. 9–10; *Шаталов С. Е.* Ранний сентиментализм // Русский и западноевропейский классицизм: Проза. М., 1982. С. 334.

[2] *Львов П.* Российская Памела или история Марии добродетельной поселянки. СПб., 1789. Ч. 2, была напечатана в типографии Академии Наук за счет автора. Тираж 1000 экз. 2-е изд. М., 1794. Во втором издании заметно исправлена орфография. Об этом издании см.: Сводный каталог русской книги XVIII века. 1725–1800. Т. II. М., 1964. С. 186.

Далее ссылки на текст даются по первому изданию с указанием тома и страницы.

[3] Русские читатели познакомились с шедевром Ричардсона уже в 40-е гг. XVIII века, когда появился перевод с французского языка Шишкина под названием «Памела, или Награжденная добродетель». Этот перевод не был опубликован. Об этом см.: *Берков Н. П.* Иван Шишкин—литературный деятель 1740 года. М., 1958.; *Ципельзон Э. Ф.* Рукопись XVIII века // Вопр. литературы. 1969. № 1. С. 254–255; *Костюкова В. В.* Роман Ричардсона «Памела» в переводе Ивана Шишкина // XVIII век. Сб. 18. СПб., 1993. С. 322–334.

[4] «Памела или Награжденная добродетель». Английская нравоучительная повесть. Сочиненная С. Ричардсоном в IV частях. Переведенная с французского языка. СПб., 1787 г. (перевод с французского П. П. Чертокова). Об этом издании см.: Сводный каталог русской книги XVIII века. 1725–1800. Т. III. М., 1966. С. 39; *Пыпин А. Н.* Для любителей книжной старины: Библиогр. список рукописных романов, повестей, сказок, поэм и пр. в особенности из первой половины XVIII в. М., 1888. С. 43. Новый перевод с французского в 4 частях. Смоленск, 1796. На русском роман больше не издавался.

[5] *Клушин А.* Зритель: Февраль. 1792 г. С. 54–55.

[6] *Сиповский В. В.* Очерки из истории русского романа. Т. I. Вып. 2 (XVIII век). СПб., 1910. С. 491–512. См. также: *Левин Ю. Д.* Восприятие английской литературы в России. Л., 1990.

[7] Карамзинисты воспевали Россию как счастливую обитель чувствительных сердец. Об этом см.: *Иванов М. В.* Указ. соч. С. 118.

[8] О литературном происхождении этого жанра см.: *Kauffman L. S.* Discourses of desire Gender, genre and epistolary fictions. Ithaca; London: Cornell U. P., 1986; *Praz M.* Studi e svaghi inglesi. Milano, 1983. Vol. 2. P. 134–137.

[9] *Black F. G.* The Epistolary Novel in the Late Eighteenth Century: A Descriptive and Bibliographical Study. Norwood Editios, 1977; *Сиповский В. В.* История русской словесности. Ч. II. (История литературы с эпохи Петра I до Пушкина). 3-е изд. СПб., 1910. С. 154–174.

[10] *Richardson S.* Pamela; or, virtue rewarded. London: Penguins books, 1985. В этом издании два тома в одной книге. Далее в статье ссылки на роман даются по этому изданию с указанием тома и страницы.

[11] *Davis Lennard J.* Factual Fictions: The origins of the English novel. New York: Columbia U. P., 1983. P. 174–193; *Doody M.* A Natural Passion: A Study of the Novels of Samuel Richardson. Oxford Clarendon Press, 1974. P. 14–35.

[12] Этой теме посвящена отдельная работа: *Ревелли Дж.* Женский образ «Марии, российской Памелы» и ее английский прототип // XVIII век. I. № 21. С. 296–302.

[13] *Wolff Griffin C.* Samuel Richardson and the Eighteenth-century Puritan Character. Hamden Archon Books, 1972. Vol. I. P. 15–45.

[14] О книжности героя сентиментализма см.: *Кочеткова Н. Д.* Герой русского сентиментализма. I: Чтение в жизни «чувствительного» героя // XVIII век. Сб. 14. Л., 1983. С. 121–142.

[15] О восприятии Руссо в России см.: *Лотман Ю. М.* Руссо и русская культура XVIII века // Эпоха Просвещения: Из истории международных связей русской литературы. Л., 1967. С. 206–281.

[16] По этой теме, например, см.: *Лотман Ю. М.* Пути развития русской просветительской прозы XVIII века // Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII века. М., 1961. С. 87–89.

[17] Памела здесь прямо цитирует восьмую сатиру Ювенала в переводе поэта Дж. Степнея.

[18] Об этом литературном жанре см.: *Серман И. З.* Становление и развитие романа в русской литературе середины XVIII–XX веков. М.; Л., 1959. С. 88–89.

[19] Евгения – имя изначально греческое, что значит «благородный по происхождению».

[20] См.: Литературный энциклопедический словарь / Под ред. В. М. Кожевникова и П. А. Николаева. М., 1987. С. 283.

[21] «Слово о полку Игореве» // ПЛДР. XII век. М., 1980. С. 384. О популярности «Слова о полку Игореве» в Екатерининскую эпоху см.: *Моисеева Г. Н.* «Слово о полку Игореве» и Екатерина II // XVIII век: Сб. 18. СПб., 1993. С. 3–30; *Лотман Ю. М.* «Слово о полку Игореве» и литературная традиция XVIII – начала XIX // «Слово о полку Игореве»: Памятники XII в. М.; Л., 1962. С. 330–405.

[22] Об этом см.: *Творогов О. В.* К вопросу о датировке Мусин-Пушкинского сборника со «Словом о полку Игореве» // ТОДРЛ. Т. 31. Л., 1976. С. 156–164.

[23] Несмотря на тщательное расследование, проведенное мной в российских архивах, я так и не смогла установить местонахождение или участь библиотеки и архива П. Львова.

В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ «ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ» ВЫШЛИ СЛЕДУЮЩИЕ КНИГИ

В. Айрапетян. Толкуя слово: Опыт герменевтики по-русски. 496 с. 2001.

В. М. Алпатов. История лингвистических учений. 368 с. 2001.

В. С. Баевский. Лингвистические, математические, семиотические и компьютерные модели в истории и теории литерату-
Б 90 ры. 336 с. 2001.

Дж. Бейли. Избранные статьи по русскому литературному стиху. 376 с. 2004.

А. В. Бондарко. Теория значения в системе функциональной грамматики: На материале русского языка. 736 с. 2002.

Е. А. Боратынский. Полное собрание сочинений и писем: В 4 т.
Т. 1. Стихотворения 1818–1822 годов. 512 с. 2002.
Т. 2. Стихотворения 1823–1834 годов. 440 с. 2002.

А. А. Булычев. История одной политической кампании XVII века: Законодательные акты второй половины 1620-х годов о запрете свободного распространения «литовских» печатных и рукописных книг в России. 144 с. 2004.

Ф. И. Буслаев. Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков / Сост. Б. А. Успенский. 856 с. 2004.

В. В. Вейдле. Эмбриология поэзии: Статьи по поэтике и теории искусства. 456 с. 2002.

М. М. Гиршман. Литературное произведение: Теория художественной целостности. 528 с. 2002.

А. А. Горский. Русь: От славянского Расселения до Московского царства. 392 с. 2004.

С. А. Григорьева, Н. В. Григорьев, Г. Е. Крейдлин. Словарь языка русских жестов. 256 с. 2001.

Г. А. Гуковский. Ранние работы по истории русской поэзии XVIII века. 352 с. 2001.

А. С. Демин. О художественности древнерусской литературы. 848 с. 1998.

А. С. Демин. Древнерусская литература: Опыт типологии с XI по середину XVIII вв. от Илариона до Ломоносова. 760 с. 2003.

Н. Н. Дурново. Избранные работы по истории русского языка. 816 с. 2000.

В. М. Живов. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. 760 с. 2002.

В. А. Жуковский. Полное собрание сочинений: В 20 т.

Т. I. Стихотворения 1797–1814 годов. 760 с. 1999.

Т. II. Стихотворения 1815–1852 годов. 840 с. 2000.

Т. XIII. Дневники. Письма-дневники. Записные книжки. 1804–1833. 608 с. 2004.

А. А. Зализняк. «Русское именное словоизменение» с приложением избранных работ по современному русскому языку и общему языкознанию. 2002. I–VIII, 752 с. 2002.

А. А. Зализняк. Древненовгородский диалект – 2-е издание, переработанное с учетом материала находок 1995—2003 гг. 872 с. 2004.

А. А. Зализняк. «Слово о полку Игореве»: Взгляд лингвиста. 352 с. 2004.

Вяч. Вс. Иванов. Избранные труды по семиотике и истории культуры.

Т. I. 912 с. 1998.

Т. II. 880 с. 2000.

Т. III. 880 с. 2004.

Вяч. Вс. Иванов. Лингвистика третьего тысячелетия. 208 с. 2004.

С. А. Иванов. Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» миссионера? 376 с. 2003.

Из истории русской культуры.

Т. I. Древняя Русь. 760 с. 2000.

Т. II. Кн. 1. Киевская и Московская Русь. 944 с. 2002.

Т. III. XVII век. 768 с. 1995.

Т. IV. XVIII – начало XIX века. 832 с. 1996.

Т. V. XIX век. 848 с. 1996.

А. В. Исаченко. Грамматический строй русского языка в сопоставлении со словацким. Части 1–2, 880 с. 2003.

Т. Ленгрен. Соборник Нила Сорского.

Ч. 1. 472 с. 2000.

Ч. 2. 512 с. 2002.

Ч. 3. 584 с. 2003.

П. Е. Лукин. Письмена и православие. 376 с. 2001.

Н. А. Любимов. Неувядаемый цвет: Книга воспоминаний. В 3 т.

Т. I. 416 с. 2000.

Т. II. 416 с. 2004.

К. А. Максимович. Пандекты Никона Черногорца. 296 с. 1998.

Н. Я. Новомбергский. Слово и дело государевы.

Т. I. 624 с. 2004.
Т. II. 568 с. 2004.

Р. Пиккио. Древнерусская литература. 352 с. 2002.

Письма и заметки Н. С. Трубецкого. 608 с. 2004.

Л. В. Пумпянский. Классическая традиция. 864 с. 2000.

А. С. Пушкин. Тень Баркова. 496 с. 2002.

Русский язык в научном освещении. № 2. 2001. (Языки славянской культуры: ИРЯ РАН).

Русский язык в научном освещении. № 1(3). 2002. (Языки славянской культуры: ИРЯ РАН).

Русский язык в научном освещении. № 2(4). 2002. (Языки славянской культуры: ИРЯ РАН).

Русский язык в научном освещении. № 1(5). 2003. (Языки славянской культуры: ИРЯ РАН).

Русский язык в научном освещении. № 2(6). 2003. (Языки славянской культуры: ИРЯ РАН).

Русский язык в научном освещении. № 1(7). 2004. (Языки славянской культуры: ИРЯ РАН).

Русский язык конца XX столетия (1985–1995): Сб. ст. 480 с. 2000.

В. В. Седов. Славяне: Историко-археологическое исследование. 624 с. 2002.

А. М. Селищев. Труды по русскому языку. Т. I. 632 с. 2003.

А. И. Соболевский. Труды по истории русского языка.

Т. 1. 712 с. 2004.

Ж. Старобинский. Поэзия и знание: История литературы и культры.

Т. I. 528 с. 2002.

Т. II. 600 с. 2002.

В. Н. Топоров. Из истории русской литературы. Т. II: Русская литература второй половины XVIII века: Исследования, ма-

териалы, публикации. М. Н. Муравьев: Введение в творческое наследие.

Кн. I. 912 с. 2001.

Кн. II. 928 с. 2003.

В. Н. Топоров. Исследования по этимологии и семантике. Т. 1: Теория и некоторые частные ее приложения. 816 с. 2004.

Я. Ульфельдт. Путешествие в Россию. 616 с. 2002.

Ф. Б. Успенский. Имя и власть. 144 с. 2001.

Ф. Б. Успенский. Скандинавы. Варяги. Русь: Историко-филологические очерки. 456 с. 2002.

А. А. Формозов. Пушкин и древности: Записки археолога. 144 с. 2000.

М. О. Чудакова. Литература советского прошлого. Т. 1. 472 с. 2001.

М. И. Шапир. UNIVERSUM VERSUS: ЯЗЫК–СТИХ–СМЫСЛ в русской поэзии XVIII–XX веков. Кн. 1. 544 с. 2000.

А. Д. Шмелев. Русская языковая модель мира. 224 с. 2002.

Д. Н. Шмелев. Избранные труды по русскому языку. 888 с. 2002.

Е. Я. Шмелева, А. Д. Шмелев. Русский анекдот: Текст и речевой жанр. 144 с. 2002.

Дж. Т. Шоу. Конкорданс к стихам А. С. Пушкина. Т. 1–2.

Т. 1. 672 с. 2000.

Т. 2. 640 с. 2000.

Дж. Т. Шоу. Поэтика неожиданного у Пушкина. 456 с. 2002.

Е. М. Юхименко. Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература.

Т. I. 544 с. 2002.

Т. II. 480 с. 2002.

Язык и культура: Факты и ценности: К 70-летию Ю. С. Степанова. 600 с. 2001.

Язык русского зарубежья: Общие процессы и речевые портреты. 496 с. 2001.